

Dimensão epistemológica do cultivo do cosmopolitismo

Tadeu Filipe Leonardo de Sousa

**Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Política, realizada sob a
orientação científica de Giovanni Damele**

Versão corrigida e melhorada após a sua defesa pública

Julho 2019

Dimensão epistemológica do cultivo do cosmopolitismo

Tadeu Filipe Leonardo de Sousa

**Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Política, realizada sob a
orientação científica de Giovanni Damele**

Versão corrigida e melhorada após a sua defesa pública

Julho 2019

Dimensão epistemológica do cultivo do cosmopolitismo

Tadeu Filipe Leonardo de Sousa

Esta dissertação analisa a influência de diferentes postulados epistemológicos no cultivo do cosmopolitismo junto dos indivíduos. Para tal, reflectiu-se criticamente e relacionaram-se contributos teóricos relevantes para a Filosofia Política, nomeadamente aqueles respeitantes à Antropologia Filosófica, à identidade e aos direitos humanos. Concluiu-se que os desafios epistemológicos que o cultivo do cosmopolitismo enfrenta se encontram em considerações sobre o que distingue e o que une os seres humanos, bem como aquelas que abordam o carácter racional e emocional destes.

This dissertation analyses the influence of different epistemological postulates in the promotion of cosmopolitanism among individuals. With this goal in mind, theoretical contributions relevant to Political Philosophy such as those surrounding Philosophical Anthropology, identity and human rights were critically reflected upon and a relation between them was established. It was concluded that the epistemological challenges that the promotion of cosmopolitanism faces can be found in considerations pertaining to what distinguishes and what makes human beings the same, as well as those concerning their rational and emotional nature.

PALAVRAS-CHAVE: cosmopolitismo, epistemologia, filosofia política, racionalidade, emoção, antropologia filosófica, identidade, direitos humanos

KEYWORDS: cosmopolitanism, epistemology, political philosophy, rationality, emotion, philosophical anthropology, identity, human rights

Índice

Introdução	1
1. O cosmopolitismo como um exercício antropológico-filosófico	4
A rejeição do solipsismo	6
O representante conceptual e o diálogo intersubjectivo	7
A plausibilidade da imposição de uma identidade cosmopolita	9
A criação de uma metanarrativa cosmopolita	11
Sumário	12
2. Contributos do contacto intercultural à luz de diferentes entendimentos ontológicos da identidade política	14
As identidades políticas como porta-vozes do diálogo intercultural	15
Uma resposta ao desafio da teorização do impacto das interações interculturais .	17
Identidade(s) Política(s) como conjunto de valores essencialistas	17
Identidade(s) Políticas como conjunto de valores construídos	21
Sumário	24
3. O esboço de princípios de justiça universais e o debate entre particularismo e universalismo	27
Enquadramento do comunitarismo	27
Lealdades ambíguas.	31
Justiça Internacional	33
Prática Política – o jogo de interesses	36
Sumário	38
4. A construção de uma narrativa histórica cosmopolita	41
O problema que Kant procurou resolver	43
Obstáculos à solução cosmopolita	44

Instrumentalização da História – em busca de uma narrativa cosmopolita	48
Sumário	51
Conclusão.....	53
Notas	56
Bibliografia/Referências Bibliográficas	61

Introdução

O cosmopolitismo é uma ideia com um percurso filosófico respeitável. Deriva da palavra cosmopolita, que por sua vez deriva do grego κοσμοπολίτης, ou *kosmopolitês*, que foi celebrenemente empregue pelo filósofo grego Diogenes em 432 BCE quando este, questionado sobre a sua origem, respondeu, contrariando a identificação dos gregos com a sua polis: “eu sou um cidadão do mundo [*kosmopolitês*]”¹. Adicionalmente, figuras marcantes da filosofia como os estóicos e Immanuel Kant expandiram e deram uma acrescida visibilidade ao conceito (Kleingeld, 2014)².

Embora o cosmopolitismo abarque uma grande variedade de posições na filosofia moral e socio-política (Kleingeld, 2014), Thomas Pogge diz-nos que todas as posições cosmopolitas partilham três elementos: “Primeiro, o individualismo: as derradeiras unidades de preocupação são seres humanos, ou pessoas – em vez de, por exemplo, linhagens familiares, tribos, comunidades étnicas, culturais ou religiosas, nações ou Estados. Estes últimos podem ser unidades de preocupação apenas indirectamente, em virtude dos seus membros individuais ou cidadãos. Em segundo lugar, a universalidade: o estatuto de derradeira unidade de preocupação é atribuído a todos os seres humanos existentes de igual modo – não apenas a algum subconjunto, tal como homens, aristocratas, arianos, brancos ou muçulmanos. Em terceiro lugar, a generalidade: este estatuto especial tem força global. As pessoas são as derradeiras unidades de preocupação para todos – não apenas para os seus compatriotas, companheiros religiosos, ou de natureza análoga” (Pogge, 1992)³.

Tornando estes elementos numa definição mais sucinta, Gillian Brock diz-nos que o cosmopolitismo é vulgarmente entendido como “a ideia de que cada indivíduo ocupa uma posição global como a unidade derradeira de preocupação moral, e tem por isso direito a ser tratado com igual respeito e consideração independentemente de qual seja o estatuto da sua cidadania ou de outras afiliações” (Brock, 2011)⁴. Por outras palavras, “independentemente das suas afiliações, os seres humanos são (ou podem e devem ser) cidadãos numa só comunidade” (Kleingeld, 2014). No entanto, a forma como diferentes cosmopolitas idealizam exactamente esta comunidade pode variar

consideravelmente, e não tem de se manifestar necessariamente num governo mundial (Brock, 2011).

O propósito desta dissertação é expor a pertinência de determinados pontos de partida epistemológicos que directa ou indirectamente têm implicações para o cultivo do cosmopolitismo. Investigo este tópico por considerá-lo importante para o esclarecimento do apoio ou da rejeição ao cosmopolitismo. Por acréscimo, parece-me facilitar o estabelecimento de uma visão geral da relação entre epistemologia e cosmopolitismo, assim como uma compreensão mais aprofundada deste último.

Tendo em conta estes fins e as definições abrangentes supramencionadas, por cultivo do cosmopolitismo refiro-me à proliferação e aceitação de proclamações da igualdade moral universal de todos os seres humanos, bem como de apelos à criação e preservação de uma ordem jurídica e moral global que salvaguarde os direitos e a dignidade possuída por todos os indivíduos sem excepção. A noção de uma ordem jurídica e moral global parece-me esclarecedora das inferências práticas das preocupações do cosmopolitismo sem ainda assim comprometer este com um governo mundial.

Os critérios utilizados na selecção dos postulados epistemológicos cuja reflexão em torno dos quais orienta a dissertação foram a sua implicação inferencial para a forma como é lida a realidade e o seu estatuto de considerações debatidas no seio da Filosofia Política. Este último critério não procura apenas conciliar a dissertação com a disciplina científica a que está associada, mas também alinhar aquilo que aqui é abordado com as dinâmicas filosófico-políticas do cosmopolitismo.

Assim, no primeiro capítulo reflecte-se o papel da Antropologia Filosófica enquanto premissa de uma consciência cosmopolita, mas também as razões pelas quais os seus postulados podem ser problemáticos para uma ordem jurídica e moral cosmopolita. O debate sobre a natureza humana tornado particularmente célebre por autores contratualistas como Thomas Hobbes⁵, John Locke⁶ ou Jean-Jacques Rousseau⁷ é uma componente central da Filosofia Política e revela, por isso, a pertinência da Antropologia Filosófica.

No segundo capítulo é explorada a ideia de que diferentes entendimentos da possibilidade de transformação da identidade política dos indivíduos afectam de modo distinto a promoção e adesão ao cosmopolitismo em contextos interculturais, mais

concretamente migratórios. As preocupações da Filosofia Política com o eixo identitário têm sido observáveis, por exemplo, na substancial produção académica de âmbito filosófico em torno das políticas identitárias (Heyes, 2002)⁸.

Posteriormente, no capítulo seguinte analisa-se a relação entre cosmopolitismo e comunitarismo para explicitar um debate entre universalismo e particularismo que tem tido especial importância para a Filosofia Política desde que John Rawls publicou a influente obra “A Theory of Justice”⁹ e procuram abstrair-se implicações desse mesmo debate para a formulação e aceitação de princípios de justiça de aplicabilidade universal.

No quarto capítulo, encara-se a possibilidade do cosmopolitismo poder perfazer o propósito da História e atribuir um significado transcendental e preenchedor da vida dos indivíduos. Enunciam-se as dificuldades do estabelecimento de uma História concebida nestes termos e a concorrência liderada pelas narrativas nacionalistas. Embora as posições tomadas no âmbito da Filosofia da História não digam directamente respeito à Filosofia Política, dizem-no indirectamente através da sua instrumentalização tendo em vista a legitimação de determinados regimes políticos. Nesta via, sugiro que mais do que um mero empreendimento que exalta a razão acima de tudo, o cultivo do cosmopolitismo não deve descurar o papel do amor cego que esteve por detrás do sucesso dos nacionalismos.

Finalmente, conclui-se com uma avaliação da exequibilidade do cultivo do cosmopolitismo, reflectindo-se naquilo que foi dito anteriormente de modo a apresentar uma visão geral da forma como diferentes postulados epistemológicos moldam a favorabilidade e as possíveis expressões do cosmopolitismo.

1. O cosmopolitismo como um exercício antropológico-filosófico

A enunciação de uma comunidade que abrange todos os seres humanos por si só subentende um compromisso epistemológico.

O indivíduo que está no centro das preocupações do cosmopolita não existe num vácuo. O cosmopolitismo associa-o a outros indivíduos, insere-o na espécie humana. Encaixados neste mesmo grupo, todos os seres humanos partilham as mesmas propriedades enquanto tal.

A identificação inicial desta relação entre seres humanos traz-nos consigo a presunção da existência de uma natureza humana fundamental para que possamos conceber uma comunidade global de indivíduos anterior a quaisquer outras categorizações dos membros da espécie.

Podemos considerar que esta é uma presunção de teor antropológico. No centro do conhecimento antropológico está o ser humano, quer na sua totalidade, quer nas suas múltiplas facetas. Ao estabelecer assim o seu objecto de estudo, o conhecimento antropológico pressupõe para o homem singular o equivalente ao que se pressupõe a qualquer entidade apreendida enquanto parte de um dado conjunto. Por outras palavras, a Antropologia identifica em todos os humanos e em grupos mais restritos destes a presença de uma série de semelhanças simultaneamente necessárias e suficientes para que as considerações que esta área do conhecimento tece sobre um indivíduo pertencente a essas categorias sejam igualmente válidas para os restantes membros que residem sob o guarda-chuva da mesma classificação.

Enquanto postulado epistemológico, este agrupamento conceptual de corpos distintos inerente ao cosmopolitismo parece muito pouco questionável e até uma inevitabilidade involuntária quando, a título de exemplo, tomamos em consideração as ramificações biológicas e culturais do conhecimento antropológico, já que estes ramos recorrem a dados concretos recolhidos de observações e análises de realidades exteriores, cuja maior ou menor proximidade do antropólogo não impede ou deturpa, à partida, a sua constatação.

Mas se o reconhecimento de semelhanças físicas e materiais demonstráveis incentiva a percepção de uma pertença biológica à humanidade, parece ter pouco a dizer sobre o apoio ou rejeição de uma só ordem moral e jurídica igual para todos os humanos, até porque não é de todo óbvio que tal reconhecimento leve um indivíduo a valorizar mais essa pertença do que, por exemplo, a pertença biológica ao subgrupo dos homens ou das mulheres.

Por outro lado, se à natureza física e palpável da experiência humana acrescentarmos uma natureza interior e abstracta parecemos aproximarmo-nos de um campo teórico mais íntimo da igual importância moral que o cosmopolitismo atribui a cada indivíduo.

Na verdade, dentro do conhecimento antropológico, a presunção do cosmopolitismo de uma natureza comum a todos os seres humanos sem excepção é especificamente abordada pelas teorizações da Antropologia Filosófica.

Podendo ser genericamente definida como o ramo da Antropologia que persegue especificamente a essência do ser humano, a Antropologia Filosófica trata directamente de matérias abstractas e imperceptíveis aos sentidos cuja inteligibilidade requer, por um lado, a aceitação de que aquele que as quer esclarecer é humano e se consegue rever nas considerações alcançadas e, por outro lado, a aceitação do postulado de que aqueles que partilham uma estrutura física tida como humana também são definidos psiquicamente por esta.

A Antropologia Filosófica é mais um exercício especulativo do que uma área do saber consolidada e fonte de verdades incontestáveis. Neste sentido, o método de trabalho do qual a Antropologia Filosófica se serve para produzir conhecimento é a introspecção, sendo que as deduções efectuadas no decorrer desse exercício são alastradas a todos aqueles que o indivíduo introspectivo conceba como humanos, seus semelhantes.

Em resultado da sua presunção de uma essência partilhada por todos os seres humanos, podemos considerar o cosmopolitismo, em parte, um exercício antropológico-filosófico. Devido ao facto de presumirem essa essência partilhada e discursivamente incluírem todos os indivíduos nos seus postulados, as premissas antropológico-filosóficas formalmente e a nível do conteúdo das suas considerações parecem formar um pilar que motiva, facilita e sustenta a imaginação e pertinência de uma comunidade

que engloba todos os seres humanos. Dessa primeira comunidade conceptual derivam as raízes para a defesa de uma comunidade ética e jurídica universal.

Contudo, embora o mero acto de equacionarmos uma essência partilhada por todos os humanos pareça favorável à proliferação do cosmopolitismo, os postulados concretos resultantes da reflexão sobre a natureza humana podem tornar o conhecimento derivado dos exercícios antropológico-filosóficos destrutivo para aspirações cosmopolitas e reduzir a percepção dessa essência partilhada a uma identidade antropológica e não cosmopolita. Se partirmos, por exemplo, do pressuposto de que os homens são naturalmente tribais e conflituosos, teremos grandes dificuldades em legitimar um governo mundial, um relacionamento pacífico e ordeiro entre Estados ou um código de deveres e direitos universais.

Passo a explicitar, ao longo das próximas páginas, as propriedades da presunção de essência partilhada por todos os humanos inerente aos exercícios antropológico-filosóficos e os moldes em que esta influencia a concepção e a valorização de uma identidade e ordem jurídica e ética cosmopolita.

A rejeição do solipsismo

A primeira propriedade inerente à pré-concepção de uma natureza humana consiste na rejeição do solipsismo, a filosofia que argumenta que apenas podemos estar certos da nossa própria existência individual, entendida enquanto a existência da nossa própria mente.

Sem esta rejeição não haveria nem cosmopolitismo nem qualquer outro tipo de exercício antropológico-filosófico, mas apenas a mera introspecção intransmissível de um qualquer “eu”. No entanto, consiste num pré-requisito necessário mas não suficiente para o surgimento de qualquer uma destas duas noções.

Embora o reconhecimento da existência independente da nossa de outros seres nos empurre para a possibilidade de equacionarmos a partilha da nossa essência com os mesmos, também possibilita a equação da diferenciação desta. Ainda assim, é este elemento que inicialmente coloca em cima da mesa a inquisição sobre a partilha ou não

de uma essência, e por esta razão é uma premissa relevante para a construção de uma identidade cosmopolita.

O representante conceptual e o diálogo intersubjectivo

O método da introspecção extrovertida que caracteriza os esforços dos exercícios antropológico-filosóficos transcende a rejeição do solipsismo porque, a respeito da essência do homem, pretende conciliar a percepção que a entidade A tem de si com aquela que tem das restantes entidades humanas.

Com esta pretensão, os exercícios deste teor observam o nascimento da figura do representante conceptual, elo transformador das relações entre humanos que o “eu” despoleta ao identificar com a natureza interior dos outros a sua própria natureza.

Deste modo, gera-se entre A e B uma relação de mutualidade em que as considerações que recaem sobre A recaem sobre B, e vice-versa. Ao lidar-se com postulados formulados com a pretensão de definirem a essência de todos os homens, coloca-se no centro do mistério a desvendar tanto o “eu” como todos os seus representantes conceptuais, isto é, todos os seres humanos.

Tudo aquilo que continua a ser fisicamente impossível, passa a ser conceptualmente perceptível. O “eu” torna-se capaz de sentir o que os outros seres humanos sentem, de compreender as circunstâncias em que se encontram, de se colocar no lugar deles. Inaugura assim o seu clube de seres empáticos.

Ao tornar o “eu” numa amostra de uma população humana universal, a noção da partilha da essência fornece a abordagem apropriada para o relacionamento com os outros “eus”. As regras que o “eu” julga regerem-no a ele e, por isso, todos os outros humanos, servem de guia para o que deve fazer para maximizar os seus interesses e o que fazer para ser fiel à missão ética.

Por outro lado, o reconhecimento do grupo a que se pertence é um passo fundamental para que os indivíduos possam apreender e sentar à mesa diferentes subjectividades e, propositada e irreflectidamente, esmiuçar uma essência comum cuja existência dão por garantida *a priori*.

Assim, a mutualidade partilhada entre dois representantes conceptuais A e B deriva não só do facto desta pretensão de conhecimento tratar ambos como um só, mas também da influência que ambos os agentes detêm um sobre o outro.

Ainda que caiba essencialmente ao “eu” decidir a validade dos postulados que julga definirem o seu interior, os seus representantes conceptuais têm uma legitimidade e influência acrescida quando formulam considerações que incidem sobre esse ou o seu próprio interior, já que o “eu” se revê neles e pressupõe a semelhança das suas essências. Por essa razão, perante a ininteligibilidade da essência humana por outros meios não introspectivos, o “eu” recorre às próprias deduções dos seus representantes conceptuais para guiar as suas introspecções, se não para se rever nelas, então para as rejeitar.

Um elemento crucial desta comunicação permitida pelos exercícios antropológico-filosóficos que não deve ser menosprezado é a linguagem. Através da linguagem os seres humanos conseguem comunicar uns com os outros e estabelecer abecedários comuns que, embora não eliminem as subjectividades, as podem tornar aparentemente mais palpáveis. Através da linguagem o “eu” concebe o mundo para além da sua experiência sensorial do mesmo, sendo que a experiência sensorial dos outros indivíduos lhe seria inapreensível de outro modo.

Parece, então, uma sequência intuitiva indivíduos que julgam partilhar a mesma essência e falam a mesma língua tentarem transmitir através desta o entendimento que têm do mundo. Além do mais, se a linguagem é uma das formas através das quais concebem o mundo, não deve ser secundarizada a influência que os entendimentos que os outros levam até eles por meio da linguagem podem ter nas suas próprias concepções de “eu”.

Assim, um dos contributos destes exercícios consiste na criação de uma plataforma comum em que todos os humanos capazes de produzir construções linguísticas podem efectivamente dialogar, com a qual todos se podem relacionar e na qual todos são simultaneamente peritos e leigos. Enquanto objecto de estudo, a essência humana é, então, o palco por excelência do diálogo intersubjectivo.

Do diálogo intersubjectivo podem surgir pontos em comum, subjectividades descritas nos mesmos ou em termos análogos, que aprofundam os laços identitários

entre representantes conceptuais e lhes fornecem esclarecimentos que aproximam os seus espíritos não indiferentes uns aos outros.

Ao expandirem os seus postulados introspectivos e inferirem sobre os outros humanos, nomeadamente quando o fazem aberta e publicamente, os indivíduos estão a comunicar, da mesma forma que um escritor que publica uma obra está: partilha uma mensagem que, seja qual for o conteúdo, foi construída com base numa linguagem que resulta do contacto com os outros e que é a esses dirigida.

O papel dos exercícios antropológico-filosóficos, incluindo da própria enunciação do cosmopolitismo, enquanto veículo de socialização é, então, uma das vantagens que os torna mais conducentes à criação de um ideal cosmopolita do que a alternativa das meras introspeções que não ambicionam ser igualmente válidas para todos os seres humanos.

A plausibilidade da imposição de uma identidade cosmopolita

Tendo em conta o nosso foco no cultivo do cosmopolitismo, podemos questionar-nos que espaço existe para que determinadas considerações de teor antropológico-filosófico sejam forçosamente enraizadas nos indivíduos, em detrimento de outras.

Fruto da instituição de representantes conceptuais, o “eu” adquire uma identidade colectiva partilhada entre todos os humanos, aqueles que detêm a sua essência. O ser inserido numa identidade colectiva é definido por alguma plasticidade, não obstante os rótulos e constrangimentos que essa identidade acarreta consigo. Sucede-se que, ao consistir num corpo que se multiplica com exactidão, o “eu” aumenta no seu escopo.

Assim, o “eu” inserido numa dada identidade grupal é parte íntegra das conquistas, do sofrimento, dos costumes, das concepções de verdade de qualquer um dos seus membros e desse mesmo grupo em geral, sem que o “eu”, a título individual, tenha tido necessariamente qualquer papel nesses fenómenos.

O que quer isto dizer para os exercícios antropológico-filosóficos, na qualidade de exercícios em que o único laço de identidade partilhado entre todos os humanos é o

da sua essência? A resposta que julgo ser a mais apropriada retira força à, até aqui quase absolutista, introspecção autoritária do “eu”, cuja soberania se pinta agora em tons pouco claros.

Embora se presuma a essência como algo estático, a identificação com a essência de outrém abre portas à possibilidade da essência se manifestar de inúmeras formas. A partir do momento em que se alastra a essência do “eu” ao resto da humanidade, não se está a sugerir que existe uma forma certa de manifestar essa essência, simplesmente se enfatiza o requisito dela ter de ser manifestada por humanos.

Se os humanos se portarem como qualquer outro ser vivo, não perdem por isso a sua essência. Para as concepções em questão, uma vez identificado como tal, faça o que fizer, o humano é portador de uma essência da qual é refém enquanto humano. Importa quem é e não o que manifesta.

Na verdade, o ponto que se quer frisar é que é a própria expansão do “eu” que torna pouco claro o controlo detido sobre os postulados resultados da introspecção.

O “eu” expande-se para o resto da humanidade ao instituir os seus representantes conceptuais, mas deixa um espaço livre para que conclua que é incapaz de compreender a sua própria essência ou as considerações avançadas por outrém, e acabe refém do cardápio de postulados antropológicos ditados por fontes externas.

Existe, portanto, uma pilotagem adicional, a da confiança do “eu” na capacidade de se ler a si próprio. Sendo esta confiança positiva, controla a validade dos postulados por via da introspecção. Sendo negativa, mas ainda assim revendo-se conceptualmente nos outros humanos, a concepção de verdade do “eu” pode muito bem ficar dependente dos postulados que derivem das introspecções destes.

Por outras palavras, até num método de aquisição de conhecimento tão inclusivo e empoderador como um exercício antropológico-filosófico há espaço para as mentiras de fontes sem acesso directo à natureza do “eu” serem vistas como verdades por este. Tal parece ser relevante quando abordamos a possibilidade de enraizar uma noção de associação entre todos os seres humanos. Por outras palavras, a posse dessa noção pode não depender minimamente da vontade dos indivíduos.

A criação de uma metanarrativa cosmopolita

As pretensões megalómanas de levantar do véu da natureza humana resultantes da introspecção extrovertida merecem ser vistas à luz da noção de metanarrativas proposta por Jean-François Lyotard na sua obra de 1979, *“The Postmodern Condition: A Report on Knowledge”*¹.

Por metanarrativa, entende-se uma teoria que pretende apresentar uma visão totalizante e compreensiva de vários eventos históricos, experiências e fenómenos sociais e culturais baseada num apelo a uma verdade e valores universais. Dois exemplos de metanarrativas vulgarmente mencionados são o marxismo e o iluminismo.

A natureza dos postulados oriundos dos exercícios em análise parece perfilar adequadamente na descrição supracitada. Lyotard invocou o conceito para denunciar a forma como estas narrativas serviam para legitimar o poder, a autoridade e as tradições. Na mesma veia, constata-se que considerações em torno da natureza humana partilham da sede que move estas narrativas.

Efectivamente, podemos perguntar-nos se, a título de exemplo, não é precisamente a legitimação de um determinado tipo de regime o que Thomas Hobbes² procura quando se serve da premissa de que os homens são seres dominados pelo auto-interesse e que no estado de natureza vivem num estado de guerra de todos contra todos para defender a necessidade do Leviatã, essencialmente o rei de uma monarquia absoluta.

Neste sentido, não parecem haver razões para crer que exercícios antropológico-filosóficos não possam servir determinadas pretensões de estabelecimento de normas, de criação de determinadas instituições, de legitimação da necessidade de certos órgãos de autoridade.

Por outras palavras, da presunção de uma natureza humana pode resultar a legitimação filosófica de algo que não teria legitimação em concreto de qualquer outro modo.

Mas, como enunciei brevemente na introdução, este é também o ponto que coloca mais dificuldades à ideia de que os exercícios antropológico-filosóficos favorecem inquestionavelmente a construção de uma identidade cosmopolita

directamente associada à prossecução de projectos políticos e éticos de aplicação universal. Embora não afecte a consciência da pertença dos seres humanos a uma comunidade global, diferentes entendimentos do estado de natureza em que estes se encontram podem afectar a prioridade que todos os indivíduos merecem na vida de cada um, bem como a sua importância moral.

Se é verdade que essa instrumentalização pode ser feita em prol do cosmopolitismo, também é plausível que seja em nome de projectos políticos anti-cosmopolitas. Se a consideração de que os seres humanos são seres racionais leva Kant a considerar que todos os seres humanos, incluindo o próprio indivíduo, devem ser tratados sempre como um fim e nunca como um meio (Kant, 1785)³, já no estado de natureza de Hobbes os homens são seres dominados pelas suas paixões, naturalmente egoístas e perseguidores do poder, não representando os restantes indivíduos um objecto de preocupação moral.

Deve, contudo, ser notado que a instrumentalização política dos postulados resultantes da reflexão antropológico-filosófica não é inerente às propriedades em torno das quais essa reflexão está orientada.

A diferença na forma como este uso político do conhecimento se manifesta aqui em comparação com tantas outras áreas do saber reside no facto do espaço que se dá à estipulação de verdades acerca de matérias inapreensíveis tornar ainda mais imprevisíveis os modos como essa instrumentalização pode ocorrer.

Sumário

De que forma está o cultivo do cosmopolitismo relacionado com o conhecimento antropológico-filosófico?

Desde logo, o cosmopolitismo é formalmente uma causa de teor antropológico-filosófico, no sentido em que pressupõe uma essência comum a todos os indivíduos sem excepção. Esta presunção possibilita e favorece quanto à forma a concepção de uma comunidade cosmopolita e a realização institucional da mesma.

Ao acrescentar reticências àquilo que lhe aparece à frente, o “eu” introspectivo passa a ver nos outros aquilo que só é realmente visível para si. Com a propagação dos

postulados resultantes das suas introspecções consegue, entre outras coisas, determinar uma fixação que compreende todos os humanos, aderir a uma identidade colectiva e aproximar-se de uma verdade da qual nunca terá condições para estipular com certeza absoluta.

Na qualidade de palco de interacções intersubjectivas, os postulados respeitantes à natureza humana podem servir de batata quente que os seus diferentes intervenientes passam de uma mão para a outra, enviando tanto quanto recebem. Na presença desta dinâmica, a reflexão em torno dos mesmos pode ser consolidada e os fantasmas de uma iminente subversão afastados. Para além do mais, este processo parece ser de grande utilidade para a cultura de uma consciência cosmopolita.

Contudo, uma vez que se funda na presunção incerta da igual natureza interior dos demais humanos, entendo não ser descabido afirmar que as considerações antropológico-filosóficas podem potencialmente consistir num exercício interesseiro, preocupado com a legitimação de um dado programa político. Por esta razão, se é verdade que essa presunção é conceptualmente benéfica para a prossecução de uma comunidade moral e jurídica universal, tal não é necessariamente verdade quando tomamos em consideração as inúmeras possíveis características da essência que é atribuída aos seres humanos.

2. Contributos do contacto intercultural à luz de diferentes entendimentos ontológicos da identidade política

Motivados não só pela intenção de alargar o leque de oportunidades ao dispor dos seus cidadãos, mas também pelo entendimento de que o contacto e diálogo interculturais são benéficos para o bem-estar global e o apego a uma comunidade política mais alargada, órgãos políticos da União Europeia têm, para além de outros, promovido o intercâmbio educativo, laboral, cultural, institucional e científico entre diferentes países.

Idealmente, através de processos desta natureza as identidades paroquiais dos seres humanos poderiam ser moldadas de modo a poderem coexistir com uma identidade cosmopolita que lhes é superior ou até a serem completamente substituídas por esta.

Tal seria, naturalmente, de grande utilidade para a cultivação do cosmopolitismo. De facto, como Gillian Brock¹ indica, “enquanto tese sobre a identidade, ser um cosmopolita significa ser uma pessoa marcada ou influenciada por outras culturas” (Brock, 2011).

Contudo, a plausibilidade desta ideia parece estar intimamente dependente da leitura que se faz da identidade. Uma análise das consequências do diálogo intercultural para a promoção do cosmopolitismo requer que questionemos a possibilidade de transformação de diferentes culturas, focando-nos na natureza das identidades provincianas dos indivíduos.

Tendo em mira esse requisito, tomo por objecto da reflexão sobre a transformação identitária orientadora deste capítulo o contacto que um migrante, na qualidade de forasteiro identitário, estabelece com uma população formada por uma identidade política que não o abrange. Embora as dinâmicas migratórias não sejam o único objecto útil para a obtenção de esclarecimentos sobre o diálogo intercultural, dão forma a uma realidade palpável e de instrumentalização teórica conveniente para os propósitos enunciados.

Deste modo, as migrações não nos interessam na qualidade de meras deslocações de pessoas de um território para o outro. O que nos é útil é o facto de,

provenientes dos mais variados cantos do planeta, os migrantes levarem consigo a(s) sua(s) identidade(s) política(s), isto é, uma determinada bagagem de valores políticos, culturais e sociais.

Quando os indivíduos possuidores desta(s) identidade(s) política(s) se cruzam com outras com as quais não se identificam, gera-se uma tensão quanto à permeabilidade, tolerância, compatibilidade e coexistência possíveis.

O resultado do contacto estabelecido entre estas identidades através das migrações é certamente do interesse das pretensões cosmopolitas da concepção de uma comunidade moral e jurídica universal.

Mais especificamente, importa averiguar quão benéfica ou prejudicial a influência das migrações pode ser para determinar o apoio ou rejeição de aspirações cosmopolitas pelos indivíduos, e os moldes em que essas aspirações podem ser promovidas em contextos migratórios.

Tendo em conta esta necessidade, recorreu-se a uma análise de duas concepções diferentes da natureza da identidade, bem como das consequências que essa natureza acarreta para a viabilidade e efectividade real de pressupostos cosmopolitas e da sua cultivação.

As identidades políticas como porta-vozes do diálogo intercultural

Imaginemos o indivíduo num estágio inicial em que este dá por si a viver numa ou em várias “comunidades imaginadas”, para empregar a célebre expressão que Benedict Anderson² cunhou para se referir à nação e que será recuperada mais adiante nesta dissertação. Nesta(s) comunidade(s), o indivíduo concebe-se na presença de outras pessoas com quem partilha certos valores, certos costumes, entre outras características que considere relevantes.

Posteriormente, o indivíduo toma consciência da existência de outros indivíduos e outras comunidades com os quais não partilha esses mesmos laços. É com a(s) sua(s)

comunidade(s) que se identifica e não com as restantes porque as características através das quais se define estão presentes nessa concepção e não noutras alternativas.

Para além do mais, aqueles que identifica como membros da(s) sua(s) comunidade(s) retribuem o favor, encarando-o também como parte desta(s).

Podemos, por outras palavras, dizer que o indivíduo se encontra num estádio em que possui uma determinada identidade política, um “conjunto de valores políticos e sociais que reconhece como seus, ou cuja partilha dos quais o faz sentir como um “nós”, como um grupo ou entidade política” (Cerruti, 2003)³, através dos quais estabelece a sua pertença a uma comunidade política, na qual um “conjunto de indivíduos partilha o mesmo entendimento quanto ao que é público e o que é privado no contexto dessa comunidade” (Kukathas, 2003)⁴.

Assim, se partirmos do pressuposto que um migrante atinge o seu destino transportando uma bagagem identitária contrastante daquela que os membros da comunidade política dessa sociedade transportam, as interações entre estes serão marcadas por esse desalinhamento. Se o migrante não se identifica com a comunidade política com a qual reside, e os membros desta vêem-no igualmente como elemento avulso e pertencente a outra(s) comunidade(s), qual a permeabilidade, tolerância, compatibilidade e coexistência possíveis entre estes actores?

Esquecendo os interesses materiais e egoístas que possam guiar a relação entre migrante e membros de outras comunidades políticas, as interações resultantes estarão em boa parte constrangidas pelo conteúdo concreto das identidades políticas em que cada uma das partes se revê.

É também plausível que estas propriedades variem quanto à compatibilidade com ambições de uma ordem jurídica, política e moral de incidência universal. Podemos, então, atribuir ao cosmopolitismo, definido nestes termos, o carácter de um ideal e às identidades políticas o de factores que podem ou não caminhar em direcção ao mesmo, e, caso caminhem, estipulam distintamente entre si a forma como esse percurso deve ser trilhado.

Uma resposta ao desafio da teorização do impacto das interacções interculturais

Embora o carácter específico de cada identidade política tenha um peso importante no estudo da influência das experiências resultantes do encontro entre migrante e nativo naquilo que os indivíduos sentem relativamente a uma comunidade que compreenda igualmente todos os seres humanos, podemos abstrair esta influência se nos concentrarmos em diferentes entendimentos ontológicos da identidade política.

Neste sentido, inspiro-me na distinção filosófica entre as propriedades essenciais e as propriedades acidentais de um objecto. O entendimento mais vulgar desta distinção caracteriza de propriedade essencial de um objecto uma propriedade que ele tem de ter para ser esse objecto, e de propriedade accidental uma propriedade que esse objecto tem, mas que podia não ter, não deixando por isso de ser o mesmo objecto (Robertson & Atkins, 2018)⁵.

Transladado para o âmbito desta análise do carácter da identidade política, torno essencialista sinónimo de um carácter pré-adquirido e imovível, e accidental de um carácter construído e moldável da identidade política.

É nesta tensão entre determinismo e maleabilidade identitária que se situa a intuição de diferentes implicações quanto à capacidade e forma da experiência migratória influenciar as atitudes dos indivíduos.

Ao centrarmos a nossa reflexão no carácter das identidades políticas e não nos seus conteúdos estamos também a focar-nos num ponto mais decisivo do cultivo do cosmopolitismo por vias interculturais, visto que questionamos se esses conteúdos e as suas implicações são inevitáveis ou passíveis de serem alterados.

Identidade(s) Política(s) como conjunto de valores essencialistas

Partamos do princípio de que a identidade política perfaz um conjunto de características fixas e imutáveis, tanto do indivíduo como dos restantes membros do seu

grupo. Partilhadas por todos em todos os momentos, estas características consistem numa série de atributos requeridos pela sua identidade e função.

Por outras palavras, tais traços não representam uma escolha ou construção, mas sim uma essência sem a qual os seres deixariam de existir como tal. A título de exemplo, aplicada às matérias do género, este essencialismo prevê uma essência masculina, partilhada por todos os homens e uma essência feminina, partilhada por todas as mulheres.

Concebida nestes moldes, a identidade política é a consequência de uma simples constatação das propriedades dos seres humanos e das diferenças entre estes.

Presumindo esta como a verdadeira natureza das identidades grupais, qualquer tentativa de contrariar ou esconder as diferentes essências dos seres humanos está condenada à artificialidade e à rejeição por parte das várias comunidades políticas em que a espécie se desdobra.

O indivíduo é inserido num âmbito comunitário em que a sua essência corresponde à essência do seu grupo e quaisquer definições de domínio público e domínio privado decorrem da sua essência partilhada.

Consequentemente, a atribuição de um carácter essencialista às identidades políticas afecta de modo particular a forma como os indivíduos se poderão e tenderão a posicionar relativamente a projectos fundados em ideais cosmopolitas, bem como aos efeitos das migrações. De seguida enunciam-se estas implicações.

a) As Identidades Políticas são impermeáveis

Se por trás de cada identidade política reside uma essência e um carácter absoluto, estas identidades não só são distintas umas das outras como não se misturam, não “aprendem” umas com as outras.

Por outras palavras, a experiência migratória e o contacto com o “outro” são irrelevantes na medida em que não transformam a identidade política dos indivíduos. Na verdade, a percepção detalhada dos atributos de comunidades políticas avulsas apenas incentiva o estabelecimento de fronteiras identitárias mais firmes, em resultado das novas categorias de diferenciação descobertas.

b) As Identidades Políticas inerentes aos indivíduos são decisivas para a adesão ou rejeição de pressupostos cosmopolitas

No seguimento do ponto anterior, infere-se, portanto, que a incapacidade de aprendizagem só favorece o apoio a aspirações cosmopolitas se estas já estiverem imbuídas nas identidades políticas do indivíduo.

Assim, a posição tomada face a estes projectos trata-se de uma inevitabilidade essencial e não de uma escolha. A respeito da definição de comunidades de pertença, este carácter determinista subjugam as demais atitudes do indivíduo à sua identidade política.

Do mesmo modo, embora não se dê a passagem do migrante da sociedade para a comunidade política, é plausível que se extrapole para estes, bem como para os seres humanos de outras comunidades políticas, princípios que só têm legitimidade no interior dessa comunidade. Desta forma pode chegar-se a uma concepção de direitos humanos proveniente do alargamento dos valores comunitários. Esta concepção não seria o resultado de um diálogo constructivo com as restantes comunidades, mas sim uma expressão da identidade política em que os indivíduos se revêem. Este é um tipo de exercício condescendente que alguns críticos da Declaração Universal dos Direitos Humanos afirmam estar presente nos postulados desta.

Contudo, é igualmente plausível que, embora reféns das suas identidades essenciais, os indivíduos tenham em conta a incompatibilidade com as dos membros de outras comunidades políticas e por isso se oponham totalmente a projectos cosmopolitas, independentemente da forma em que estes se manifestem.

c) Rejeição de identidades alternativas

A impermeabilidade e distinção das identidades não impossibilita a coexistência destas, mas torna lógica a sua segregação.

O apoio a políticas inclusivas, interculturais ou integracionistas só é favorecido na medida em que contemple a forma como a comunidade política define os critérios de pertença dos seus membros. Se pensarmos no caso de uma comunidade que se

identifique com o liberalismo, o espaço privado alargado dos seus membros significa que as fronteiras que esta comunidade mantém com outras são mais sofisticadas, e um migrante que tenha, por exemplo, uma religião diferente da partilhada pela maioria dos indivíduos, não é necessariamente visto como não pertencendo à comunidade por essa razão, já que a religião é deixada ao critério de cada um. Contudo, se na essência da identidade política desse migrante a religião desempenhar um papel central na esfera pública, já há razão para ser visto como membro de uma outra comunidade política e, possivelmente, como uma ameaça existencial.

Assim, tratando-se as identidades de algo essencial, até nas circunstâncias em que tolerem um grande número de pessoas, a partir do momento em que se cruzem com identidades alternativas que extravasem os seus valores, estas tenderão a não ser toleradas ou a sua inclusão a fracassar.

De um ponto de vista essencialista, assumindo o migrante na sociedade a figura de membro de uma comunidade política avulsa, a relação privilegiada com este não é dominada por dinâmicas de absorção ou integração, mas sim de exclusão e demarcação.

d) Migração acentua diferenças que falta de experiência empírica não acentua

Embora os migrantes provenientes de outras comunidades políticas sejam, neste contexto, incapazes de transformar as identidades políticas dos nativos, nem de ver transformada a sua própria identidade, activam, pela mera presença no mesmo espaço, uma consciência mais precisa das diferenças. A informação prestada pode influenciar as atitudes face ao cosmpolitismo.

A natureza permanente das identidades políticas sugere que a ausência de contacto com o “outro” e o desconhecimento das diferentes essências dos seres humanos pode contribuir para uma maior receptividade *a priori* de ideais cosmopolitas por parte dos indivíduos. É uma consequência lógica que essa receptividade espelhe os valores inerentes à identidade supramencionados, mas pelo menos um apoio nesse âmbito é fomentado pela ignorância relativamente à incompatibilidade com as identidades dos outros.

Contudo, a despersonalização resultante do contacto efectivo com comunidades diferentes afirma as identidades políticas dos indivíduos através do distanciamento entre estas e as dos membros dessas comunidades e dissuade ambições universais.

Acresce a isto que a partir do momento em que um indivíduo seja rotulado como pertencendo a uma comunidade política, a experiência vivida com o mesmo dará azo a estereótipos e será generalizada numa concepção dos indivíduos que pertencem a essa comunidade. Não obstante, este facto é neutro relativamente às atitudes perante o cosmopolitismo.

Ainda assim, é possível que deste exercício resultem esforços que procurem uma essência em comum entre todas as identidades, mas é pouco plausível que daí decorram normas jurídicas e valorativas de aplicação universal, a não ser no respeitante às diferenças entre seres humanos e outras formas de vida.

Identidade(s) Política(s) como conjunto de valores construídos

Alternativamente, as identidades podem ser concebidas enquanto propriedades adquiridas pelos indivíduos em virtude de processos de socialização.

Ainda que não sejam por isso menos importantes para que os indivíduos se situem, este carácter construído contrasta com o carácter essencialista por conceber cada identidade política como um fenómeno arbitrário e não inevitável.

Para além do mais, nesta óptica os indivíduos não são meros produtos passivos no processo de formação e manutenção da sua identidade. Através dos diálogos intersubjectivos que estabelecem uns com os outros também moldam a forma e o conteúdo desta. Por esta razão, podemos dizer que a identidade se trata de uma escolha, mesmo que esta seja influenciada desde a sua formação inicial.

Em resultado da permanente negociação que determina as identidades políticas, estas não têm, segundo esta concepção, um estatuto cristalizado e fixo.

Enunciam-se de seguida as implicações que se inferem com base nestes pressupostos.

a) As Identidades são mutáveis e permeáveis

A possibilidade de transformação implica a permeabilidade das identidades políticas por outras com as quais podiam inicialmente contrastar. As interações entre migrante e nativo representam uma oportunidade alusiva a essa mutação.

Não só as identidades políticas não são fixas no tempo e no espaço, como se influenciam mutuamente e admitem a entrada na comunidade política de novos actores provenientes de outras comunidades bem como a saída dos seus membros.

As categorias “Nós” e “Outros” encontram-se em constante diálogo e revisão e, por isso, as fronteiras entre comunidades políticas não estão tão demarcadas como em pontos de partida essencialistas.

As políticas de inclusão e integração de indivíduos provenientes de outras comunidades terão maior probabilidade de serem apoiadas devido à crença no seu sucesso efectivo e as interações entre migrantes e nativos terão um maior impacto na percepção dos indivíduos da sua identidade, bem como da viabilidade e utilidade dos projectos cosmopolitas.

b) Carácter arbitrário apelativo a racionalização

Uma vez reconhecida a arbitrariedade das intuições identitárias dos indivíduos, é plausível que estes apreendam um relativismo cultural e normativo com base no reconhecimento dessa discricionariedade e não de diferentes essências.

Deste modo, criam-se condições para que uma abstracção racional que vise a identidade mais conveniente aos propósitos do indivíduo prevaleça sobre as intuições em questão.

Por outras palavras, reconhecida a mutabilidade e arbítrio das identidades, os indivíduos podem escolher manipular esta de forma mais ou menos favorável ao cosmopolitismo.

Do mesmo modo, não sendo estas intuições partes essenciais do ser, migrante e nativo não estão condenados a serem reféns delas e podem trabalhar para a elaboração de princípios de aplicação universal com origem noutra faculdade, como a razão. Os

esforços de Kant⁶ neste sentido, especialmente pertinentes para o cosmopolitismo, são analisados mais oportunamente num capítulo posterior.

c) Socialização cosmopolita é possível

A criação ou transformação de memórias, costumes, valores, etc., pode ser articulada de modo a ser conducente à responsabilidade global ou à ausência dela.

Em virtude do sucesso eleitoral de forças políticas populistas e cépticas relativamente à migração e ao cosmopolitismo nalguns dos países com mais imigrantes e turistas, não se pode dizer que o contacto seja suficiente para este tipo de socialização, mas as percepções, desejos e ansiedades presentes na convivência quotidiana e diálogo inter-identitário influenciam as atitudes dos indivíduos.

Assim, é possível que os indivíduos sejam socializados para apoiar ou para rejeitar aspirações universalistas.

d) Utilidade de disposições institucionais

Uma vez que as identidades são permeáveis e resultam de um diálogo intersubjectivo constante, a simples proclamação de direitos universais exerce poder sobre a identidade dos indivíduos.

A mera prática discursiva de pendor cosmopolita e incidência universal afecta a forma como os indivíduos se identificam com toda a humanidade e estabelecem as fronteiras das suas comunidades políticas.

Quando a Organização das Nações Unidas ou outra instituição internacional se pronuncia sobre direitos partilhados por todos os indivíduos e Estados e defende discursivamente uma série de princípios que devem ser respeitados e promovidos, e cuja violação deve ser sancionada, esse acto tem valor mesmo que na prática as acções dos diversos agentes não reflectam o que foi dito.

Por outro lado, práticas discursivas comunitárias e tendencialmente em linha com excepcionalismos nacionalistas também têm um peso, tendencialmente negativo, na posição que os indivíduos assumem face aos ideais cosmopolitas.

e) Inconstância de compromissos

A instabilidade e impermanência nas identidades exposta nesta secção favorece igualmente avanços e recuos, ao contrário de uma concepção da identidade como a prossecução de objectivos absolutos e insubstituíveis.

Este aspecto coloca dificuldades de execução que façam dos compromissos assumidos algo concreto e não meramente simbólico, apático ou de pouca importância para a vida dos indivíduos, pelo menos a médio e longo prazo.

A flexibilidade e negociação das identidades opõem-se a um destino inevitável e por isso não é certo que um passo em direcção ao cosmopolitismo hoje não seja seguido de um passo atrás amanhã, em consequência, por exemplo, de uma nova ameaça à segurança.

A este respeito, o contributo positivo ou negativo da migração para uma consciência e solidariedade cosmopolita está dependente da contingência dos eventos que estejam na ordem do dia das sociedades.

Sumário

Irrespective da correcta ontologia da identidade, a dicotomia artificial que orientou este capítulo permitiu-me confirmar a sua variável importância, bem como as razões pelas quais é importante, consoante a estipulação dessa mesma ontologia.

O que causa a identidade política? Será esta mutável ou permanente?

É, no essencial, sobre estas duas perguntas que a visão essencialista e a visão constructivista se pronunciam de forma diferente.

Segundo a visão essencialista, as identidades políticas dos indivíduos espelham a sua própria essência e eles não podem de modo algum livrar-se delas.

Esta essência é distinta daquelas que os membros de outros grupos humanos têm e da interacção entre estes não resultará a alteração desse facto. Os indivíduos não fazem escolhas e tudo o que fazem é um reflexo da sua natureza. Deste jeito, todas as mulheres possuem uma essência feminina, todos os portugueses uma essência portuguesa, todos os elementos de determinada raça uma essência igual que justifica a sua categorização na mesma.

Já a visão constructivista não entende a identidade como algo pré-adquirido, mas sim como o resultado de uma permanente negociação intersubjectiva. Deste modo, as identidades são cruciais para entendermos a forma como os indivíduos se comportam, mas igualmente relevante é o facto do conteúdo que as define poder sofrer alterações.

Qual, então, o estatuto de projectos cosmopolitas, entendidos como projectos guiados por ideais conducentes a uma ordem jurídica e moral global, perante indivíduos afectados pelo seu *in-group favoritism*?

Pensemos na ordem internacional liberal em vigor desde o final da II Guerra Mundial. Esta ordem é caracterizada por amplas pretensões cosmopolitas, evidenciadas pela proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, pela proibição do uso da força entre Estados, pela criação de instituições multilaterais reguladoras da competição económica e favoráveis do crescimento económico dos países mais pobres, pela consagração de Tratados que visem o combate coordenado a ameaças globais como o aquecimento global, ou, mais flagrantemente, pela doutrina R2P, na qual se legitima a intervenção num Estado que viole os direitos dos seus cidadãos ou demonstre ser incapaz de protegê-los.

As circunstâncias em que uma visão essencialista se oporia a essa ordem estariam reunidas desde que esta violasse a identidade política dos indivíduos, o que só não aconteceria se os membros dessa comunidade política se revissem internamente nos princípios que esta ordem promove universalmente.

Os contactos estabelecidos por meio das migrações seriam incapazes de moldar as identidades políticas dos indivíduos de modo a aproximarem-nas ou a afastarem-nas das pretensões desta ordem, mas a informação adquirida através desses contactos aprofundaria a constatação das propriedades inerentes ao indivíduo e às suas comunidades, o que por sua vez levá-los-ia a relativizar valores que até então tomavam como absolutos. Uma vez que os valores em questão seriam parte da sua identidade

continuariam a promovê-los, mas é lógico pensar que se tornariam cépticos relativamente à exequibilidade da sua implementação universal.

Tal como a visão essencialista, também a constructivista é favorável a uma legitimação da ordem internacional liberal desde que esta espelhe a identidade presente no interior da comunidade política à qual o indivíduo pertence. Contudo, dada a sua inerente propensão para a transformação, não é inevitável que os indivíduos portadores de outras identidades não venham um dia a rever-se nesta mesma ordem, como não é inevitável que não deixem de se rever nela. Por outro lado, a percepção dos indivíduos da ordem em questão e da prática discursiva em que esta é fundada influencia a forma como se concebe e, por isso, exerce uma pressão capaz de torná-los “cosmopolitas”. Acresce a isto o facto de que, não sendo a identidade política manifestada em particular pelos indivíduos uma essência destes e da sua comunidade, o domínio que esta exerce sobre a sua tomada de decisões pode ser esbatido, tal como se pode abdicar da satisfação de um dado desejo em troca da prossecução de um ideal maior.

As migrações desempenham um papel tendencialmente mais importante segundo esta visão, já que do diálogo estabelecido entre migrante e nativo surgem novas identidades, actualizações das categorias do “nós” e do “outros” e mecanismos de socialização para o apoio ou oposição ao cosmopolitismo.

Em suma, por um lado o determinismo identitário deixa pouco espaço às migrações para influenciarem a atitude das comunidades políticas perante ambições cosmopolitas, e os estímulos que dará a uma aceitação dessas ambições serão necessariamente etnocêntricos. Por outro, a escolha presente na negociação identitária confere ao diálogo entre migrantes e nativos de uma dada comunidade política uma ferramenta real de influência sobre as atitudes dos indivíduos relativamente ao cosmopolitismo.

3. O esboço de princípios de justiça universais e o debate entre particularismo e universalismo

Em conformidade com as definições de cosmopolitismo apresentadas na introdução, o desafio de cultivar o cosmopolitismo é também o desafio de construir princípios de justiça de incidência universal.

A comunidade primordial de cada ser humano é aquela que alberga todos os seres humanos sem excepção e pressupõe a igualmente universal existência de certos direitos e deveres no relacionamento entre estes. Mas como podem exactamente estes direitos e deveres ser definidos?

O propósito deste capítulo é pensar os termos em que este esboço pode ser feito e as suas limitações com base numa análise da relação entre comunitarismo e cosmopolitismo, sobretudo da centralidade que estes conceitos atribuem ao indivíduo e aos colectivos humanos. Ao perguntarmo-nos se o indivíduo deve ser concebido como entidade derradeira de preocupação universal, ou se por outro lado essa preocupação deve ser tida com os diferentes colectivos humanos, estamos a focar-nos na tensão entre particularismo e universalismo, crucial para a pretensão do estabelecimento de princípios de justiça vinculativos para todos os seres humanos e com os quais estes se identifiquem.

Enquadramento do comunitarismo

Mesmo uma conceptualização sumária do comunitarismo não pode descurar a filosofia política de John Rawls, até porque desde a década de 80 vários filósofos políticos como Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair Macintyre ou Michael Walzer têm sido rotulados de comunitaristas, embora não se revendo necessariamente no rótulo, devido aos aspectos dos escritos de Rawls que criticam (Leeuwen, 2015; Bell, 2016)¹.

De facto, os intentos de Rawls representam uma abordagem muito influente ao estabelecimento de princípios de justiça e ilustrativa das dificuldades encontradas no decorrer desse processo.

Inserindo-se na tradição contratualista, Rawls² baseou a sua concepção do dever nos postulados resultantes de uma instituição livre e consentida do mesmo por parte de indivíduos dotados da razão que, na posição original, tapados pelo véu da ignorância, escolhem princípios de justiça a serem aplicados numa sociedade da qual farão parte, desconhecendo de antemão características de si próprios moralmente arbitrárias e susceptíveis de variar de ser humano para ser humano, tais como o estatuto social, a etnia, o sexo ou a religião.

O objectivo desta abordagem é minimizar o mais possível o peso dos interesses pessoais dos indivíduos na escolha de princípios de justiça em questão. Encurralados pela sua própria ignorância, será do interesse das partes contratuais estabelecer princípios baseados nalguma contenção e equilíbrio que favoreçam a igualdade de oportunidades, de modo a que todos os cidadãos dessa sociedade tenham acesso a certos bens primários. Na sua obra, “A Theory of Justice” (1971), Rawls argumenta que este exercício resultaria em dois princípios, um garantindo liberdades básicas inerentes às democracias liberais para todos os indivíduos e outro permitindo desigualdades económicas e sociais apenas quando estas revertissem a favor dos membros mais desfavorecidos da sociedade em consideração.

Após a estipulação do contrato, com a revelação da posição em que os indivíduos se encontram, é a lealdade aos princípios formulados inicialmente que possibilita a passagem do interesse pessoal que lhes deu origem a um veículo de realização ética. Assim, embora o catalisador do contrato acordado num cenário hipotético tenha sido o interesse próprio definido em termos abrangentes, este passa a constituir o ético por ter para todas as partes um carácter compulsório que extravasa os seus interesses próprios definidos em termos específicos e resultantes do conhecimento da sua posição.

Em 1993, John Rawls publica o artigo “The Law of Peoples”³, no qual hipotetiza uma segunda posição original, desta feita reunindo representantes de povos liberais e aquilo que apelida de povos não liberais, mas decentes. No entanto, os princípios de justiça que Rawls teoriza resultarem deste contrato não são uma reprodução dos princípios que considera deverem governar a sociedade isolada considerada na anterior teorização. Em vez disso, os princípios que Rawls entende deverem pautar as relações entre povos são o reconhecimento da liberdade e independência uns dos outros, a sua igualdade, o direito à auto-defesa mas não de iniciar a guerra, o dever de não

intervenção nos assuntos internos dos outros povos, o dever de respeito dos tratados, o dever de condução da guerra respeitando certas restrições, o dever de honrar os direitos humanos e o dever de assistir outros povos a viver em condições desfavoráveis que os impedem de ter um regime político justo ou decente.

Embora estes princípios definam essencialmente uma ordem internacional liberal e listem um número considerável de responsabilidades e deveres universais, ao contrário do primeiro exercício hipotético, transitam o nível de análise do indivíduo para colectivos humanos.

A crítica comunitarista disputa a presunção rawlsiana de que “a principal função do governo é assegurar e distribuir justamente as liberdades e recursos económicos de que os indivíduos necessitam para viverem a vida de modo livremente escolhido por si” (Bell, 2016), opõe-se às pretensões universalistas e à desvalorização da comunidade subentendidas nos contributos de teóricos liberais como Rawls (Bell, 2016) e à ideia de que os indivíduos podem definir o bom (“the good”) sozinhos (Etzioni, 2015)⁴.

Neste contexto podemos encontrar as raízes de uma definição do comunitarismo como “uma escola de pensamento político que enfatiza a relevância moral e política de relações humanas repletas de significado (meaningful), que formam a base de entendimentos partilhados e das comunidades sociais habitadas por membros solidários uns com os outros” (Leeuwen, 2015). Ou ainda enquanto “uma filosofia social que, em contraste com teorias que enfatizam a centralidade do indivíduo, enfatiza a importância da sociedade na articulação do bom” (Etzioni, 2015). Neste sentido, os comunitaristas “examinam o modo como concepções partilhadas do bom são formadas, transmitidas, justificadas e aplicadas” (Etzioni, 2015).

Partindo das definições apresentadas, podemos atribuir ao comunitarismo um entendimento ontológico do ser humano enquanto o produto de uma cadeia de ligações sociais que o pré-determinam e influenciam largamente a sua mundividência. Dadas as origens paroquiais deste ser, o grupo que o pré-determinou e com o qual se identifica é restrito e não perfaz toda a humanidade, sendo que cada humano pertence a uma dada comunidade. O homem é, então, não só encarado como um animal social e político, mas também como um “refém” dos valores e papéis sociais que a sua comunidade lhe atribui. Os interesses dessa comunidade, originária da sua identidade, devem prevalecer sobre os seus, ou melhor, devem ocupar o lugar dos seus próprios interesses.

Enquanto projecto político, o comunitarismo tem como fim a valorização da vida comunitária, da sua particularidade e dos costumes que lhe são atribuíveis (Bell, 2016). Fonte de harmonia e sentido existencial, é nesta que os indivíduos se reúnem com a sua natureza social e abandonam a decadência desorientadora provocada pela vida atomizada.

Por sua vez, o cosmopolitismo enfatiza tendencialmente a racionalidade dos seres humanos e, por isso, a sua capacidade de chegarem a princípios de validade e aplicação universais. Para além do mais, o cosmopolitismo “também nega que a pertença a uma comunidade cultural particular é necessária para o florescimento de um indivíduo no mundo” (Brock, 2011)⁵. Como observa ainda Waldron, essa pertença não é necessária para que um indivíduo forme ou mantenha uma identidade pessoal (Waldron, 1992)⁶. Portadores destas qualidades, os homens são capazes de fazer escolhas livres e, mesmo que tenham determinadas afeições particularistas, de abandoná-las ou trocá-las por outras (Waldron, 1992).

Incorporado num projecto político, o cosmopolitismo pretende a criação e preservação de uma ordem jurídica e moral global que permita aos indivíduos salvaguardar os direitos e a dignidade uns dos outros, sem excepções.

Tanto comunitarismo como cosmopolitismo têm sido invocados como instrumento teórico em debates que os opõem um ao outro, bem como naqueles em que servem de contraposição a outros conceitos. Neste sentido, convém separar brevemente o liberalismo do cosmopolitismo, já que na génese do comunitarismo está uma crítica à filosofia liberal e o cosmopolitismo está frequentemente associado a esta.

É certo que a crítica comunitária se concentrou nas pretensões universalistas do liberalismo e não nas suas associações ao excepionalismo ocidental. Por esta razão, pode e em parte também é uma crítica a certos postulados cosmopolitas. Contudo, não me parece evidente que o cosmopolitismo seja um fenómeno exclusivo do liberalismo. Pensando, a título de exemplo, no fenómeno da *alter-globalization*⁷, é perfeitamente plausível que abordagens marxistas também almejem esta mesma ordem jurídica e moral, pese embora rejeitem os efeitos perversos daquilo que chamam de “globalização neoliberal”.

Lealdades Ambíguas

A dicotomia comunidade-sociedade apresentada por Tönnies (Tonnies, 1887)⁸ parece ser particularmente reveladora da tensão aqui abordada.

Em conformidade com o conceito de comunitarismo apresentado, o conceito de comunidade refere-se a uma arena em que as ligações sociais das pessoas as pré-determinam e constituem.

Por outro lado, em conformidade com o conceito de cosmopolitismo, a sociedade é uma arena que resulta não de heranças, mas sim da escolha dos indivíduos, que determinaram a sua existência.

Na comunidade, a pessoa é entendida, sobretudo, como um membro do grupo, e os interesses deste estão acima dos seus. Já a sociedade consiste num grupo de indivíduos e é baseada numa lógica que privilegia os interesses de cada um destes.

Tendo em mira esta cisão, vale a pena individualizar e enfatizar uma propriedade em específico. Segundo uma óptica comunitarista, as pessoas demonstram, primordialmente, lealdade aos grupos sociais com que se identificam. Esta é, segundo esta óptica, uma lealdade que resulta da socialização e vivência anteriores e não de uma reflexão abstracta. Embora tenha causas concretas, as pessoas não se podem libertar destas afeições, que sentem com naturalidade.

Embora a tónica recaia sobre a comunidade resultante de contactos sociais específicos ou da apreensão de histórias nacionais e consumo de produtos culturais com função equivalente, não é implicada uma animosidade a uma lealdade cosmopolita, ainda que esta surja, na melhor das hipóteses, em segundo plano.

De facto, a razão pela qual as duas lealdades podem coexistir deriva do facto do cosmopolitismo não exigir necessariamente uma prevalência do indivíduo sobre o grupo, quando vistas bem as coisas.

Tanto nos contributos de autores cosmopolitas modernos como Kant⁹ como de autores mais contemporâneos como Richard Rorty¹⁰, encontramos indícios de que o cosmopolitismo pode muito bem ser a pretensão de um comunitarismo sem fronteiras, isto é, um mecanismo primordialmente empenhado em extinguir o egoísmo individualista.

Assim parece ser evidenciado quer pela comunidade global de “amor” e sensível ao sofrimento alheio que Rorty¹¹ almeja, como pelo postulado de Kant¹², para quem o cosmopolitismo é o projecto natural da espécie humana, o que pressupõe um olhar mais focado no grupo do que no indivíduo.

Posta nestes termos, a atenção dada aos direitos de cada indivíduo é um meio de lutar pelos interesses do todo humano. Quer no comunitarismo, quer no cosmopolitismo, a ponte encontra-se na prevalência dos interesses de um todo e na desconsideração relativa do indivíduo.

A aproximação é ainda mais peculiar se tivermos em conta o determinismo histórico de Kant em que o filósofo promulga o progresso como uma jornada triunfante da História até uma ordem jurídica e moral cosmopolita. Esta finalidade da História não põe em causa, aos seus olhos, o livre arbítrio dos indivíduos, mas é igualmente relevante salientar que, não obstante ser dominado pela insociabilidade sociável, o homem racional compromete-se a ser leal a um todo, porque só assim poderá desenvolver mais eficientemente as suas disposições inatas.

A lealdade à humanidade varia de acordo com a hierarquia que ocupa, mas a compatibilidade teórica das duas posições é um primeiro passo para que, partindo de perspectivas substancialmente diferentes, comunitarismo e cosmopolitismo possam sentar-se à mesa e iniciar um diálogo sobre princípios universais.

No entanto, recuperando as visões ontológicas associadas aos dois conceitos, na comunidade a lealdade comunitária foi pré-determinada e, caso exista, a lealdade cosmopolita foi apenas possibilitada por factores paroquiais. Por sua vez, na sociedade há uma escolha, ou pelo menos a presunção dela, baseada na razão.

Em Rorty essa escolha é o cultivo da empatia e consciência da contingência cultural, enquanto que em Kant a lealdade cosmopolita é a razão levada às suas últimas consequências. Neste parâmetro, há uma clara diferença relativamente ao afecto grupal irreflectido e socialmente determinado na comunidade.

Justiça Internacional

Como já foi aqui referido, o comunitarismo floresceu em boa parte como crítica ao pensamento liberal, mais especificamente como crítica à teoria da justiça de John Rawls e à pretensão da sua aplicação universal.

A crítica feita fundamenta-se no facto de Rawls ter partido de uma abstracção inútil, pois para o comunitarismo exercícios teóricos que não tenham em conta a identidade comunitária que define as pessoas são filosoficamente incoerentes e politicamente irrelevantes e, em consequência dessa omissão, acabou também por menosprezar a variabilidade dos critérios de justiça de comunidade para comunidade.

Os comunitaristas enfatizam, assim, o particularismo da comunidade e dos princípios que a organizam. São particularmente críticos da ideia de que existem direitos humanos universais, defendendo que estes só têm significado no contexto social que os proclama.

Não sem o seu quê de irónico, o comunitarismo veicula assim uma visão relativista da cultura e da moralidade. A ironia advém do facto de dentro das fronteiras da comunidade os princípios de justiça dominantes exercerem sobre os seus membros um poder absoluto que lhes impede de questioná-los ou substituí-los por outros, já que isso significaria atentar contra a sua própria essência.

Na verdade, é plausível enquadrar posições comunitaristas a respeito desta matéria nas dos defensores da “velha” ordem de Vestefália.

Seguindo a lógica supramencionada, as posições em questão reivindicam uma ordem internacional baseada na sacralização da palavra dos Estados em matérias internacionais, na defesa da igual soberania destes e na não ingerência nos seus assuntos internos.

Assim, o comunitarismo assume uma posição próxima da escola realista¹³ das relações internacionais, ao instituir os Estados como protagonistas destas e consentindo a necessidade de deverem guiar a sua conduta externa através de instituições de participação interestatal apenas na medida em que não tenham de abdicar minimamente da sua soberania em prol de uma autoridade legisladora e política acima destes.

Esta visão é perfeitamente coerente com a ontologia comunitária. Se as pessoas são portadoras de uma de entre tantas identidades culturais que define os seus valores e a sua concepção de justiça, o Estado adquire um carácter autónomo que lhe dá a suprema autoridade nas matérias internacionais.

Dada a influência que os factores culturais prescrevem para a definição de direitos e instituições políticas, qualquer tentativa de formação de um quadro legal internacional não só não pode ser conseguida sem o recurso ao diálogo interestatal, como deve procurar acomodar as características *suis generis* de cada um dos Estados.

Parafraseando o argumento do comunitarista Michael Walzer¹⁴, para ser produtivo, o criticismo social deve ter origem e concentrar as suas atenções nos hábitos e tradições de pessoas reais a viverem em tempos e espaços específicos (Walzer, 1987). Podemos, por isso, ver a árdua tarefa que as pretensões universalistas têm pela frente segundo a óptica comunitarista.

Contudo, embora critiquem os direitos humanos e as pretensões universalistas formuladas em raízes liberais, as perspectivas comunitaristas não são necessariamente cépticas à exequibilidade de um projecto interessado em conceber direitos autenticamente universais.

Outro autor comunitarista, Charles Taylor¹⁵, sugere que um consenso genuíno e não forçado em torno das normas de direitos humanos é possível apenas se consentirmos discordância relativamente às justificações derradeiras dessas normas (Taylor, 1999). Desde que admitíssemos essa discordância, segundo Taylor “ficaríamos contentes em viver neste consenso, imperturbados pelas diferenças de profundas afeições subjacentes” (Taylor, 1999).

Não se pode exactamente considerar esta tentativa uma parceira da ética deontológica, já que reduz o estatuto dos princípios universais resultantes deste processo a um meio para um fim. Ao contrário da estipulação não negociada de direitos universais, estes princípios seriam vistos como legítimos por todos os Estados, à luz dos seus valores subjectivos.

Contudo, embora esta preocupação com a autenticidade do direito internacional seja de valorizar, abstrair a formulação de normas internacionais a este nível parece tornar quase redundante a crítica de que o regime de direitos humanos actual é frágil.

Pelos próprios argumentos e visão ontológica do comunitarismo, nada de extensivo poderia sair daqui, a não ser talvez os mesmos princípios que caracterizam a paz de Vestfália. Se os acordos fossem mais longe, a visão comunitarista sobre os indivíduos estaria, de certo modo, a ser defraudada e a cair na incoerência.

A crítica feita é de que aplicações jurídicas e políticas do cosmopolitismo tal como o regime de direitos humanos actual espelham os valores da cultura Ocidental, mas se é possível que os Estados cheguem a acordo sobre princípios universais por razões diferentes, o que impede uma linguagem adaptada às especificidades culturais de cada país de ter o mesmo efeito nesses princípios originalmente ocidentais? Certamente, mesmo que os princípios não sejam simplesmente proclamados por uma organização internacional, alguém terá de dar o primeiro passo em frente.

Enquadrado na definição mínima de Thomas Pogge¹⁶, o cosmopolitismo aproxima-se da escola liberal¹⁷ das relações internacionais e dos contributos de John Rawls e está mais em linha com os princípios estipulados na carta das Nações Unidas que vieram substituir alguns dos postulados de Vestfália.

Uma vez que esta proíbe os Estados de iniciarem a guerra e prevê a intervenção militar, mediante aprovação no Conselho de Segurança, dos seus membros em palcos onde alegadamente foi usada a força, mesmo que dentro de um só Estado, esta é uma abordagem vista com desconfiança pelo comunitarismo, pois limita a legitimidade natural dos Estados.

Na verdade, a respeito desta e de outras grandes questões de governação global, como o terrorismo internacional, o aquecimento global, a proliferação nuclear ou o crime internacional organizado, nenhuma das duas perspectivas parece apresentar soluções reais.

Por um lado, pensando no aquecimento global, uma abordagem comunitarista não implica necessariamente a luta pela sobrevivência física da comunidade. Os valores e normas que caracterizam o grupo podem ser de uma natureza tal que colocam em perigo a sua sobrevivência. Pensemos, por exemplo, na sugestão de que os antigos habitantes da Ilha de Páscoa cometeram suicídio ecológico ao cortarem as palmeiras da ilha para conseguirem mover as suas estátuas¹⁸.

Encarando logicamente o comunitarismo, não só nem todas as comunidades reconhecerão necessariamente um problema como global tal como têm dificuldade em

reconhecer princípios universais. E mesmo que o reconheçam não é certo que a sua identidade cultural esteja “programada” para combater esses problemas.

Embora de um modo genérico os autores comunitaristas proponham que estes problemas devem ser resolvidos através da cooperação entre os Estados, o relativismo cultural e moral que caracteriza o sistema internacional significa que não existe realmente uma resposta.

Por outro lado, embora o cosmopolitismo preveja uma acção concertada de Estados mediada pelas Organizações Internacionais no combate aos problemas deste teor, declarados por estes fóruns multilaterais como desafios globais, a incapacidade de sancionamento efectivo dos incumpridores dos tratados internacionais torna esta resposta igualmente deficiente. Este problema parece especialmente incontornável quando entre os incumpridores figuram os Estados mais poderosos.

No fundo, a respeito desta matéria, os dois conceitos são pouco úteis e a vontade política é o factor decisivo.

Prática Política – o jogo de interesses

Quem tem levado a melhor na prática? Para que lado têm pendido os compromissos?

Ainda que seja possível genericamente associar a ordem internacional actual a um estágio pós-vestefaliano, este paradigma parece dever-se totalmente ao unilateralismo americano ou, no mínimo, à arbitrariedade fundamentada no poder sobre quem esta é imposta.

Esta ordem não é, ironicamente, tão leniente como o comunitarismo, já que reconhece as diferenças materiais entre os Estados e espelha, de um certo modo, uma tentativa de trabalhar com essas diferenças para evitar uma guerra mundial.

Contudo, a geral incapacidade de sanção das violações do direito internacional por parte dos Estados deixa este direito entregue aos caprichos dos Estados mais fortes, isto quando não são eles mesmos que o violam e por isso ignoram as consequências jurídicas que dessa violação possam derivar.

Embora nenhuma das abordagens satisfaça os problemas enfrentados pelas relações internacionais contemporâneas, parece-me evidente que o cosmopolitismo é o ideal que mais tem estado afastado do quotidiano dos indivíduos, por mais que possa ser presença habitual no discurso das elites que se dirigem a uma audiência nacional e internacional. À falta de melhor expressão, quando invocado por estes actores, a narrativa cosmopolita tem o condão de se apresentar condescendente e “*out of touch*” com a realidade quotidiana dos indivíduos.

Neste sentido, a ideia de que o cosmopolitismo é incapaz de oferecer soluções concretas aos problemas com que os indivíduos se deparam é prejudicial à sua cultivação junto destes.

É também por meios que ignoram a vontade democrática dos povos que o cultivo político das aspirações cosmopolitas se tem ousado concretizar ou manter firme no horizonte. Assim parece ser o caso de algumas das disposições da Comissão Europeia que encontram forte resistência por parte das populações dos países-membros da União, e cujo descontentamento tem, efectivamente, uma expressão eleitoral cada vez mais relevante.

Privados de um fórum de reflexão sobre a filosofia originária de tais projectos políticos, as afeições paroquiais têm inspirado a animosidade face aos avanços cosmopolitas.

A desigualdade que afecta as pessoas no dia a dia é integrada numa narrativa em que os valores tidos em comum tornam-na menos revoltante do que a exploração por parte de estrangeiros que não elegem e com quem não partilham os mesmos valores.

Não deixa de ser, no entanto, interessante constatar a forma como as organizações internacionais e organizações não governamentais têm lutado pelo primado do direito internacional e dos direitos humanos num fórum internacional enquanto que a tendência dos Estados, feridos do caos internacional que resultou de intervenções anteriores, tem sido uma aproximação da retórica anti-intervencionista e pró-estatal de Vestefália.

O cosmopolitismo tem sido, essencialmente, um fenómeno da sociedade civil ocidental e não se pode dizer que, colocando de parte simbolismos e relatórios votados na assembleia geral da ONU, tenha tido consequências sérias para as abordagens às relações internacionais. Como alega o comunitarismo, quando os países ocidentais se

servem da teoria cosmopolita estão a recorrer a concepções de justiça resultantes das suas particularidades. Mas dada a falta de efeitos práticos das aspirações cosmopolitas na cena interestatal, o cosmopolitismo também parece ser usado e entendido como uma arma de promoção de determinados interesses, ao invés de uma abordagem altruísta.

A inferência é a de que as sociedades mais prósperas que residem no topo da hierarquia internacional têm ao seu dispor um discurso solidarista e internacionalista que mascara a defesa de um *status quo* que lhes permite manter, se não melhorar, a sua posição nessa hierarquia.

Por outro lado, tem sido observada uma certa flexibilidade e incongruência na forma como cosmopolitismo e comunitarismo têm sido aceites ou rejeitados, o que sugere a instrumentalização que tem sido feita destes conceitos.

Têm sido várias as vozes que promovem uma ordem económica cosmopolita que faça jus à globalização e ao mercado livre e competitivo, mas são também estas vozes que promovem simultaneamente uma ordem social conservadora e monocultural internamente.

Da mesma forma, nos movimentos que promovem uma globalização alternativa, tendencialmente de esquerda, tem-se observado a defesa de uma ordem económica guiada pelos Estados ou comunidades coexistente com uma ordem social mais cosmopolita e receptiva à diversidade cultural.

Expressos enquanto projectos políticos, não parece fazer sentido definir taxativamente cosmopolitismo e comunitarismo como compatíveis ou incompatíveis, já que estes podem perfeitamente ser igualmente convenientes a um político que precise de legitimar junto do seu grupo social uma determinada lei ou proposta.

Sumário

Uma das ideias exploradas ao longo deste capítulo foi a de que diferentes entendimentos do papel da comunidade na vida dos indivíduos implicam que a concepção de uma justiça cosmopolita possa ser mais ou menos favorecida.

Deste ponto de vista, a sobrevalorização da comunidade prevalente na filosofia comunitarista impede uma conceptualização livre dessa mesma justiça. Mas não se pode dizer que o comunitarismo seja pura e simplesmente incompatível com a formulação de quaisquer princípios universais.

Rorty e Kant parecem-nos sugerir que a prescrição de princípios de justiça aplicáveis a todos os indivíduos não é feita em detrimento da humanidade no seu todo, muito pelo contrário, estes princípios têm como fim o florescimento desse todo. Neste sentido, cosmopolitismo e comunitarismo não têm de perfazer pontos de vista antagónicos.

No entanto, é problemático falarmos de um cosmopolitismo comunitarista uma vez que no discurso de importância da comunidade na vida das pessoas do comunitarismo está frequentemente implícita a ideia de que existem *a priori* diferentes comunidades humanas cujas especificidades devem ser preservadas e cultivadas.

Para o comunitarismo, o principal problema de esforços de concepção de princípios generalizáveis a todos os humanos como os de Rawls é que sobrevalorizam a importância da racionalidade na constituição dos seres humanos e não os concebem de acordo com as suas relações e identidades sociais. Se tal passo for dado e, implicitamente, se for reconhecida a diversidade cultural da experiência humana, o esboço desses princípios poderá ser equacionado.

Ainda assim, este entendimento desfavorece a formulação de princípios de justiça universais substantivos e acentua a importância dos princípios orientadores de cada comunidade específica. Deste modo, os princípios universais saídos de uma abordagem comunitarista tenderão a ser não só escassos, mas também algo superficiais e a implicar compromissos tímidos, enquanto que os princípios que regem as comunidades paroquiais dos seres humanos terão muito mais significado para as suas vidas.

Podemos ainda considerar, invocando a dicotomia proposta por Tönnies e resumindo as ontologias de cada uma das perspectivas, que a forma como a pessoa concebe a sua pertença à comunidade, como identifica os seus membros e aqueles que pertencem a outros grupos sociais tem uma origem irreflectida, enquanto que o indivíduo concebe todos os seres humanos como membros de uma comunidade através

da razão e quer, à boa maneira kantiana, que a razão o leve a uma ordem cosmopolita efectiva.

Assim, comunitarismo e cosmopolitismo não estão exactamente no mesmo eixo porque enquanto o comunitarismo legitima as suas aspirações com base no ser e no seu entendimento da realidade, o cosmopolitismo está especialmente preocupado com o dever ser, com o alcance de um ideal para o qual a razão o empurra.

A um nível mais abstracto, creio que se pode considerar que os argumentos de inspiração comunitarista rejeitam o dever ser, enquanto que os argumentos de inspiração cosmopolita depositam as suas esperanças num dever ser motivado pela razão e a preocupação com os seres humanos, e não necessariamente pela sua dimensão social.

Recuperando aquilo que foi dito nos capítulos anteriores, se concordarmos que ao longo da história as pessoas/indivíduos, mesmo que inseridos na teia comunitária/sociedade, efectuem com o seu meio social um constante diálogo intersubjectivo em que são influenciados por este e o influenciam, e porque as comunidades em questão são imaginadas, é plausível assumir que o dever ser reflectido pode passar a ser uma identidade comunitária herdada e a influência comunitária irreflectida assumir a função de dever ser.

A formulação desta terceira hipótese não desacredita a dicotomia entre particularismo e universalismo, especialmente no que ao seu uso instrumental diz respeito, mas torna perceptível uma capacidade de penetração dos dois conceitos que pode gerar absurdos hipotéticos como identidades culturais primordialmente afectas ao cosmopolitismo e uma ordem jurídica e moral global onde os indivíduos se revêem em comunidades imaginadas, e não necessariamente em realidades institucionais.

4. A construção de uma narrativa histórica cosmopolita

O estudo e a percepção da História têm o condão de influenciar o seu leitor.

Expostos à sua luz, os objectos da História trazem até nós a sua origem e o seu percurso.

Perante as incertezas que o futuro apresenta e representa, as regularidades que nela forem detectadas tenderão a ser profetizadas como igualmente visíveis neste. É ainda nesta que o “eu” se encontra e posiciona em relação à existência. Da combinação destes factores resulta o peso da História.

Contudo, da mesma maneira que não existe um só leitor, também não existe uma só História. Atravessada por diferentes contos e diferentes leituras, a História traz consigo diferentes consciências do passado, do presente e do futuro.

Estas consciências estimulam nos indivíduos diferentes interpretações e abordagens aos fenómenos que caracterizam a vida, mais concretamente a vida humana.

De certo modo, pode dizer-se que a História usa e abusa do seu leitor. Efectivamente, brinda-o com algo relativamente ao qual ele é incapaz de ser indiferente.

Ora, se Histórias há muitas, infere-se com naturalidade que, tendo no horizonte algo específico, pode ser mais conveniente contar certa História e negligenciar as restantes, uma vez que estas não sejam conducentes ao objectivo traçado.

Por outro lado, levantam-se as questões: Como surgem inicialmente os objectivos que se pretende favorecer com determinada História? Terão uma génese a-histórica?

Uma vez que a identidade do “eu” é formada em boa parte pela História e pela memória, presume-se que o condicionamento imposto por estas torne o indivíduo incapaz de fabricar uma História desprovida de qualquer influência da que julga ser verdadeira.

Assim, o que o contador de histórias adequadas aos seus propósitos faz não é deserdar o legado histórico que arrasta consigo, mas, sobretudo, expressar simbolicamente uma certa consciência histórica, formada após a sua leitura do sentido desta.

A selectividade vigente no decorrer deste processo está inevitavelmente afastada de uma História objectiva, desprovida de juízos de valor, absoluta e completamente abrangente.

A narrativa com um fim em vista ambiciona facultar-nos e enfatizar certas leituras e reacções a determinados elementos da História percebida, mas isso também só sucede porque o narrador nunca dispôs realmente de acesso a uma História objectiva como a supramencionada.

O intento de Immanuel Kant parece encaixar-se neste âmbito.

No ensaio “*A ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*”¹, publicado em 1784, Kant apresenta-nos, essencialmente, um entendimento teleológico da História acompanhado de uma proposição facilitadora do cumprimento desse mesmo entendimento.

Por outras palavras, primeiro partilha connosco o fim e depois um meio para o mesmo. Peculiar é, no entanto, o facto da sugestão de Kant consistir nas instruções para o cumprimento daquilo que alega estar destinado a acontecer.

Considera Kant que a natureza tem um plano e a História tem um sentido que vai ao encontro desse plano.

A natureza requer que os homens aperfeiçoem as suas disposições naturais numa ordem jurídica e moral cosmopolita e a História encarregar-se-á de aí levar a espécie humana.

Na verdade, embora estejamos na presença de uma visão determinista da História, nenhum paradoxo parece estar presente. Não é sugerido que os humanos nada terão de fazer para atingir o estágio cosmopolita, mas sim que, enquanto seres racionais, estão destinados a fazê-lo, mesmo que a nível individual ignorem o fim para que a sua espécie caminha.

Ora, se o progresso é inevitável, isso significa que as acções dos agentes humanos por trás dele também o são. Não se torna, no entanto, por isso secundário entender como é que os obstáculos da profecia podem ser ultrapassados e a meta fomentada.

Deste modo, creio que se justifica o porquê de Kant apresentar a História Universal como uma ferramenta a partir da qual nos podemos aproximar do objectivo em questão.

O problema que Kant procurou resolver

Na 4ª Proposição apresentada por Kant no ensaio em consideração, o autor sugere que o meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as disposições dos homens é o antagonismo dessas disposições na sociedade, na medida em que é esse antagonismo que gera, finalmente, uma ordem legal facilitadora desse desenvolvimento.

Elaborando, na ficção teórica do Estado de Natureza os homens de Kant são seres marcados pela sua insociabilidade sociável, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade, tendência, porém, acompanhada da resistência à mesma, que constantemente ameaça dissolvê-la. Ainda assim, o consentimento da subjacente abdicação da liberdade ilimitada é tido como um compromisso racional, uma vez que enquanto súbditos de uma ordem jurídica partilhada os indivíduos podem tirar melhor proveito das suas capacidades inatas sem que tenham de sucumbir à permanente ameaça dos outros retirarem a sua liberdade na totalidade.

Assim, sugere-nos Kant, em sociedade os homens vivem em circunstâncias mais propícias ao seu desenvolvimento pleno do que quando atomizados no estado de natureza.

No entanto, o problema transfere-se agora para outra arena. O estado de natureza que deixou de existir entre os membros das novas comunidades políticas passa a vigorar nas relações entre estas.

Por outras palavras, de pouco serve o fim do estado de natureza entre um número restrito de indivíduos se o Estado resultante dessa transformação coexiste com outras formações políticas com as quais interage livre de princípios jurídicos e morais orientadores.

Privada de segurança e leis internacionais, esta é uma arena em que a preocupação com a preservação dos Estados e dos seus membros será permanente, e as atenções dadas aos eventuais esforços de guerra serão contraproducentes relativamente ao florescimento das capacidades da espécie humana.

Assim, tendo no horizonte esse propósito, é necessária uma Liga das Nações que mitigue a anarquia do sistema internacional e permita aos Estados, do mais forte ao mais fraco, sentirem-se seguros e membros de uma comunidade global pacífica.

Obstáculos à solução cosmopolita

Como temos vindo a observar ao longo desta dissertação, uma vasta gama de obstáculos colide com as aspirações cosmopolitas, sejam estas de índole jurídico ou moral. Destes, os mais flagrantes estão relacionados com a utilidade prática dos postulados cosmopolitas.

Não basta dizer que os Estados devem ser todos amigos e a guerra é tendencialmente irracional. Na verdade, perde-se muito se não tivermos em conta as desigualdades materiais entre os diferentes Estados. Determinadas deficiências exigem de soluções cosmopolitas uma resposta firme a dificuldades isoladas que não estão, à primeira vista, presentes nas preocupações das formações políticas mais poderosas.

No limite, em situação de carência extrema, os Estados não terão outra solução a não ser entrar em guerras desesperadas por recursos. Por outro lado, os fluxos migratórios em massa e as suas causas tendencialmente problemáticas não podem ser ignorados, já que ilustram a instabilidade e fragilidade da coexistência estatal num mundo que se quer ubiquamente propício ao desenvolvimento das capacidades humanas.

Assim, a garantia de coesão e aproximação da qualidade de vida e condições materiais dos diversos Estados parece um requisito fundamental para a ausência de disrupções numa ordem cosmopolita.

Por outro lado, obstáculos técnicos relativos ao desenho e à implementação de mecanismos de instituição do direito internacional e do sancionamento efectivo das suas violações também estão na ordem do dia, sendo que a necessidade de assegurar que os

ideais cosmopolitas extravasam o simbólico é pertinente. De que servem Ligas das Nações ou Organizações das Nações Unidas se meia dúzia de países detém um poder de decisão e defesa dos seus interesses superior ao dos restantes membros? Se uns quantos estabelecem as regras do jogo? Se nem todos os países estão representados?

Sem dúvida que uma resposta adequada a estes problemas é fundamental se tivermos como fim uma comunidade global de seres humanos ordenados pelos mesmos princípios.

Contudo, ainda que estes problemas sejam ultrapassados, um de outro teor manter-se-á. Refiro-me à legitimidade identitária e emocional do cosmopolitismo.

Admitamos, como admito por meio de introspecção, que os homens não são apenas seres dotados de razão, mas também de paixões. Não há razão para crer que exista um único meio capaz de satisfazer todas estas paixões nem que as mesmas sejam coerentes e compatíveis umas com as outras. Aliás, a insociabilidade sociável referida por Kant parece exemplificar essa mesma contradição.

A confirmar-se esta insaciabilidade, tal implica que a prossecução de determinadas paixões exclui ou, no mínimo, limita o usufruto de outras.

Se tomarmos a racionalidade como o *modus operandi*, tal como Kant nos sugere, os seres humanos podem gradualmente aproximar-se da perfeição que lhes trará uma maior e mais eficiente supressão das suas necessidades e realização das suas capacidades inatas.

No entanto, afigura-se plausível que o fim que Kant tem em mente não é o que tantos outros humanos têm, e, efectivamente, ele próprio sugere que a natureza encaminha a espécie humana para esse fim por mais que os indivíduos façam ouvidos de mercador ao mesmo. Essa é, afinal de contas, a sua filosofia da História.

Colocando de parte averiguações sobre a realização do destino da humanidade em torno de uma ordem jurídica e moral universal, importa antes realçar a resistência dos indivíduos e grupos de indivíduos a essa mesma ordem. Efectivamente, a falta de vontade de integrar uma Liga das Nações é pelo menos tão problemática quanto quaisquer dificuldades de implementação e gestão da ordem em questão.

A prática histórica sugere-nos que a aversão a pressupostos cosmopolitas não se justifica no eixo da razão, mas sim no eixo identitário, e no possível confronto deste com aquilo que lhe escapa.

Aliás, como Benedict Anderson nos diz no seu ensaio “*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*”², os discursos nacionalistas tendem a ser pouco sofisticados e a pecar pela falta de coerência intelectual que discursos filosóficos cosmopolitas, tipicamente provenientes de fontes mais eruditas, têm demonstrado (Anderson, 1983). Segundo o autor, um dos aspectos que tem deixado perplexos os cientistas sociais é a constatação da popularidade e poder político dos nacionalismos em comparação com a pobreza das tradições filosóficas de cariz nacionalista (Anderson, 1983).

Como nos diz Anderson: “Ao contrário da maioria dos outros ismos, o nacionalismo nunca produziu os seus grandes pensadores: nenhum Hobbes, Tocqueville, Marx ou Weber. Este é um vazio que deu azo a alguma condescendência por parte de intelectuais cosmopolitas e políglotas” (Anderson, 1983).

E, ainda assim, quando olhamos para a História têm sido frequentes as ocasiões em que a identificação com certa etnia, certa religião, certa nação tem gerado o conflito, o genocídio, o afastamento do cosmopolitismo racional kantiano.

Em boa verdade, a identificação dos indivíduos com subgrupos da humanidade está longe de implicar a devastação dos restantes subgrupos, mas o que é certo é que temos acesso a toda uma história dessa mesma liquidação, uma história em que a pertença a subgrupos não se fica por aí e gera a colisão com quem está de fora.

Mas, então, onde estão as raízes da rejeição e animosidade nacionalista perante a pertença a uma ordem cosmopolita? O que pode levar um indivíduo ou grupo de indivíduos a preterir a perfectibilidade da espécie humana em troca da exclusão e supremacia de determinados subgrupos?

Centrando-se no fenómeno pós-Revolução Francesa em que o nacionalismo consiste, Benedict Anderson confere-nos, na sua obra, algumas pistas para averiguarmos como é que catástrofes a uma escala global podem tomar lugar a partir de apegos profundos e irracionais. Pistas essas que, aliás, se afiguram de grande utilidade à causa cosmopolita.

Anderson define antropologicamente a nação como uma “comunidade política imaginada, e imaginada enquanto simultânea e inerentemente limitada e soberana” (Anderson, 1983). Em jeito de esclarecimento, refere que é uma comunidade “imaginada porque os membros de até a nação mais pequena nunca conhecerão a maior parte dos seus compatriotas, encontrá-los, ou sequer ouvir falar deles, embora nas mentes de cada um viva a imagem da sua comunhão” (Anderson, 1983). E é comunidade porque, independentemente da desigualdade e exploração que possam estar presentes, a nação é concebida como uma camaradagem profunda e horizontal (Anderson, 1983). Esta fraternidade limitada tornou possível que milhões de pessoas estivessem dispostas a morrer, mas também a matar (Anderson, 1983).

Encontramos aqui um paralelismo com a comunidade cosmopolita. Enquanto comunidade projectada em que a incapacidade de contacto pessoal entre todos os seres humanos é ainda mais pertinente, trata-se igualmente de uma comunidade imaginada.

Adicionalmente, Anderson refere que o nacionalismo “não é o despertar das nações para a consciência, mas sim a invenção destas onde elas não existem” (Anderson, 1983). Será este aspecto peculiar ou igualmente associável ao cosmopolitismo? Sabemos que existem seres humanos, mas no estado de natureza estão longe de serem vistos *a priori* como camaradas numa ordem jurídica e moral que os abarque a todos, por isso depreende-se o igual carácter inventado do cosmopolitismo.

Contudo, como nos diz logo na introdução à sua obra, Benedict julga que se deve encarar o nacionalismo não como uma ideologia como o liberalismo ou o fascismo, mas sim como um parentesco, uma religião (Anderson, 1983). Creio que esta abordagem captura na perfeição a legitimidade que o nacionalismo tem que um cosmopolitismo meramente teórico não tem, a saber, a legitimidade de algo sentido e não traduzido em meras palavras.

Não quero, no entanto, com isto dizer que a imaginação dos nacionalismos não tem causas históricas e não pode ser manipulada racionalmente. Aliás, boa parte dos esforços do autor prende-se com a análise desses fenómenos.

Tratando-se de uma análise sobretudo histórica, o que Anderson faz é apontar acontecimentos históricos que permitiram que o nacionalismo surgisse e se propagasse. Com especial relevância para a associação que aqui tem sido feita entre a História e a mundividência dos indivíduos é a importância dada pelo autor ao surgimento do livro

impresso e à sua crescente leitura nos vernáculos por oposição à leitura nas antigas línguas sagradas de vasto alcance geográfico.

Um elemento a tomar em consideração é que a nação é independente e espelha o desejo de uma liberdade irrestrita presente no estado de natureza. E, se é verdade que no estado de natureza o indivíduo não tem uma capacidade real de usufruir dessa liberdade, é plausível que o possa fazer quando integrado num subgrupo superior ao indivíduo mas inferior à totalidade da humanidade. Identificado com a nação, o indivíduo pode não abdicar da sua liberdade irrestrita ao recusar qualquer noção de direito internacional e, acumulando uma certa quantidade de poder, viver despreocupado com as ameaças que os outros possam representar.

A ética nacionalista privilegia a submissão do indivíduo aos interesses da Nação acima de tudo. Não quer dizer que implica o conflito, mas esta lealdade primordial não parece favorecer o destino cosmopolita de Kant. O nacionalismo confere legitimidade identitária e emocional a uma oposição ao universalismo. O seu modelo é transponível para outros subgrupos.

Perante a necessidade desta legitimidade rodeamo-nos então das questões: No meio de tantas expressões identitárias do ser humano, poderá o cosmopolitismo ser uma delas? E da mesma forma que se constroem identidades, como pode ser uma identidade cosmopolita historicamente cultivada?

Instrumentalização da História – em busca de uma narrativa cosmopolita

A 9ª e última proposição de Kant sugere que a tentativa filosófica de elaboração de uma história universal segundo um plano da natureza que visa o alcance de uma associação cívica da espécie humana deve ser vista como possível e, efectivamente, como fomentando esse propósito da natureza.

O estudo da história universal, diz-nos Kant, deverá levar à descoberta de um fio condutor, ao plano que a natureza tem para os humanos.

Mesmo que o funcionamento preciso da natureza permaneça um mistério, esta ideia pode servir de guia ao apresentar na forma de sistema geral o que seria de outro modo uma conglomeração de acções humanas não planeadas.

No essencial, a história universal deve fornecer aos indivíduos respostas às perguntas mais inquietantes que os nacionalismos procuram satisfazer.

Como Anderson disse, “combinados, estes ideais (nacionalistas) enraizaram as vidas humanas firmemente na natureza essencial das coisas, conferindo certo significado às fatalidades quotidianas da existência (primordialmente a morte, a perda e a servidão) e oferecendo, de várias formas, a libertação destas” (Anderson, 1983). Para substituir o nacionalismo que pode levar à destruição, os projectos cosmopolitas precisam de inculcar aos indivíduos um determinismo histórico que satisfaça de igual modo as suas ânsias existenciais, e não apenas um desligado das preocupações e frustrações mais delicadas da existência humana, que extravasam o seu desejo de perfeição.

Na verdade, creio que tal necessidade é deixada implícita por Kant na proposição em questão. Através do estudo da história das “nações iluminadas ou esclarecidas” (Kant, 1784), a observação de um progresso regular serve para criar não só um padrão de previsão de mudanças políticas posteriores, mas também para obter uma visão consoladora do futuro, futuro esse em que a espécie humana cumprirá finalmente o seu destino e atinjará o cúmulo do desenvolvimento das suas capacidades na Terra.

Contudo, no âmbito das pretensões da narrativa cosmopolita surge um problema que o nacionalismo não costuma enfrentar.

O nacionalismo prescreve aos indivíduos uma lealdade e dedicação à nação hierarquicamente superior a quaisquer outros grupos. Não obstante, a narrativa nacionalista está frequentemente mergulhada em certas asserções de verdade mais profundas. Fala-se, por exemplo, de um nacionalismo directamente associado a uma dada visão do papel da religião na nação, dos papéis de género nesta, etc. Concebida nestes moldes, a narrativa nacionalista oferece-nos uma visão mais detalhada de cada carta do castelo. Ser inglês passa a significar ser-se branco, ser-se heterossexual, etc. A narrativa nacionalista é perfeitamente compatível com a exclusão da diversidade, cisão que estabelece, desde logo, relativamente à nacionalidade.

Já no cosmopolitismo a questão é mais delicada. O cosmopolita não exclui da sua comunidade espanhóis, negros, cristãos, multimilionários, etc. Abrange, obviamente, toda a humanidade. Mas esta abrangência faz-nos recuperar a questão da tensão com os múltiplos subgrupos em que os seres humanos se podem reconhecer. As incoerências que não afectam a exclusão na narrativa grupal nacionalista afectam a narrativa inclusiva cosmopolita.

Deverá, para substituir o nacionalismo, o cosmopolitismo ser verdadeiramente inclusivo das possíveis manifestações da espécie humana, ou também assumir certas características exclusivas de vários nacionalismos?

Por mais que se racionalize o amor como uma reacção química no cérebro ou um meio dos indivíduos saciarem determinadas necessidades, pode ser argumentado que de uma maneira ou outra o indivíduo afectado pelo sentimento não deixa de o sentir devido a essa racionalização. A mesma natureza perversa está no nacionalismo, assim como em tantas outras construções sociais como o dinheiro, nas quais meios se podem tornar fins.

Talvez o nacionalismo possa ser exposto como um meio de dar sentido à vida, mas os nacionalistas não o encaram desse modo. Tal como acontece com o amor, para esses indivíduos o nacionalismo é um fim em si.

As pretensões cosmopolitas não podem, a meu ver, ignorar este carácter místico com que o nacionalismo se apresenta aos indivíduos e que é capaz de levá-los a cometer as maiores atrocidades, ou actos de amor, dependendo da perspectiva, em prol da grandiosidade da nação.

Encontramo-nos por isso num estado em que, fazendo o cosmopolitismo e a cooperação entre nações sentido racional, de nada servirão se não houver pelo cosmopolitismo amor, uma finalidade não só racional como irracional.

E é, essencialmente, amor e destaque para a humanidade o que uma narrativa cosmopolita deve fomentar. Uma mera leitura das desgraças que aguardam os nacionalismos e o afastamento do compromisso cosmopolita apresenta-se, portanto, incapaz de fomentar este apego profundo. Por esta via dificilmente se alcançará a comunidade global em que, recorrendo à formulação de Richard Rorty³, o amor é praticamente a única lei.

Deste modo, o problema não é saber se a narrativa deve ou não seleccionar a diversidade humana como parte da sua ementa histórica. O problema é que de pouco serve aos propósitos cosmopolitas salientar a diversidade da experiência humana se essa mesma história não promover o amor por tal diversidade. Na verdade, uma mera constatação da diversidade pode ser ainda mais prejudicial, da mesma forma que um indivíduo homofóbico é capaz de se relacionar perfeitamente com um homossexual até ser informado que este é homossexual.

Acima de tudo, a resposta dada às ânsias existenciais dos humanos tem de ser capaz de satisfazer qualquer indivíduo, independentemente das suas características específicas. Até na constatação do que distingue os homens entre si deve ser encontrado um factor de união.

Embora uma história universal possa ser construída à volta de exemplos empíricos de modelos da razão que nos levem a encontrar no cosmopolitismo um destino racional, e estes não figurem apenas como características do excepcionalismo de determinado povo, o apego irracional apenas poderá surgir se não nos cingirmos ao mero sucesso ou fracasso dos modelos em questão.

Se assim fosse, vários países sul-americanos estariam destinados a abandonar o sistema presidencial democrático importado dos Estados Unidos e a vê-lo como parte do excepcionalismo norte-americano. O mesmo poderia ser dito para um país recém-democratizado que enfrentasse a sua primeira crise democrática. Para estes modelos históricos terem alcance universal, é preciso que a afeição gerada em torno dos mesmos extravase o racional.

Sumário

A razão pela qual guiei um capítulo sobre a construção de uma narrativa histórica cosmopolita nesta direcção deve-se à pretensão de enfatizar a necessidade de acrescentar ao intento kantiano as bases irracionais do ser humano.

Se há algo a aprender com o sucesso dos nacionalismos, é que a legitimidade da conduta humana não deriva apenas do conhecimento dos meios mais eficientes para o fim da máxima realização das disposições naturais dos homens.

No meu entender, o desafio de construir uma narrativa histórica que facilite o sucesso do cosmopolitismo é o desafio de criar as raízes do amor pela humanidade.

Segundo Anderson, o apego ao nacionalismo é um apego que preenche os indivíduos e dá sentido às suas vidas. Para Kant, a História Universal pode ser usada para conferir aos homens uma visão consoladora do futuro no qual os humanos finalmente alcançam o desenvolvimento pleno das suas capacidades na Terra. Deste modo, a sugestão de Kant parece substituir o papel desempenhado pelos nacionalismos.

E, em boa parte, este é um discurso presente em algumas das religiões mais populares dos nossos dias. Mas estas mensagens totalizantes na superfície têm consistentemente servido de justificação a confrontos identitários que contradizem completamente as aspirações em que se fundam.

Como é possível formular uma História de amor universal perante tais ocorrências?

Tal, creio, é possível se assumirmos que esta não é, essencialmente, uma História da excepcionalidade humana ou da valorização dos sucessos cosmopolitas na face dos insucessos nacionalistas.

Esta é, na verdade, uma História de contradições.

É uma História que através da sua incoerência e contradições episódicas gera emocionalmente a liberdade irrestrita que os indivíduos procuram maximizar racionalmente.

Não se trata apenas de encontrar no passado os vestígios de um projecto a completar no futuro.

Como em todas as histórias proféticas, a narrativa cosmopolita deve considerar as contradições, os avanços e recuos como parte do seu programa.

O valor dessas contradições assenta na sua relação com a insaciabilidade dos seres humanos. Parte da legitimidade emocional que o cosmopolitismo pode encontrar na História resulta da sua inconstância. Uma vez que o cosmopolitismo se trata de um ideal, está ao mesmo tempo presente e ausente. As pretensões de comprovação da sua racionalidade não devem descurar o seu carácter utópico.

Conclusão

Derradeiramente, nesta dissertação relacionou-se aquilo que é tido como verdade com as pretensões de cultivo de uma consciência cosmopolita, bem como do reconhecimento da necessidade e do apoio a uma só ordem jurídica e moral que compreenda todos os seres humanos.

Neste sentido, creio ter sido possível demonstrar que a promoção do cosmopolitismo está intimamente associada a determinadas disputas daquilo em que a realidade consiste e daquilo em que consequentemente as disposições institucionais e a organização dos seres humanos devem consistir.

A afirmação de uma essência partilhada por todos os seres humanos inerente à Antropologia Filosófica, a atribuição de um carácter ora essencialista ora accidental para a identidade política dos indivíduos, o debate em torno da importância das comunidades em que estes se inserem na sua concepção, bem como a acentuação quer dos desejos quer das faculdades racionais dos seres humanos formam algumas leituras do real particularmente pertinentes para a germinação ou morte anunciada do cosmopolitismo.

Estas questões permitem-nos antever a relatividade epistemológica da prossecução de uma ordem cosmopolita como um fim em si ou até como um meio para um outro fim.

Numa primeira instância, as respostas dadas são determinantes para aferirmos a desejabilidade dessa ordem.

Para uma perspectiva naturalista, o entendimento da realidade da experiência humana é fatalista para essa desejabilidade, já que se essa ordem não se encontrar em conformidade com a natureza será desde logo descartada. Neste sentido, os filósofos comunitaristas parecem críticos de tentativas do esboço de princípios de justiça de aplicação universal substantivos por esses princípios conflituarem com as diversas realidades comunitárias que caracterizam a humanidade.

Por outro lado, equacionámos no último capítulo a possibilidade de uma ordem cosmopolita ser desejável precisamente por libertar os indivíduos das fatalidades do real, um factor que Benedict Anderson considera ser característico do nacionalismo.

O real interessa também para definirmos os moldes em que o ideal cosmopolita é cultivável e projectos de teor cosmopolita são ou não são exequíveis.

Não querendo descurar a importância de questões técnicas como a sanção efectiva do incumprimento de normas internacionais ou o impacto das condições materiais e sociais que dividem os seres humanos, um maior foco foi dado a questões epistemológicas cujas respostas apresentadas não são dependentes de determinados contextos reais, mas sim de entendimentos tendencialmente fixos do real.

No âmbito deste exercício, podemos abstrair que o apoio dado a uma ordem cosmopolita o mais profunda possível varia consoante a importância que os pontos de partida epistemológicos conferem às semelhanças e às diferenças dos seres humanos.

Quanto maior relevância for dada àquilo que os seres humanos partilham em comum, mais facilmente se conceberá essa ordem e se poderá acordar um maior número de princípios substantivos tidos como vinculativos.

Por outro lado, quanto maior importância derivar de determinados postulados para as diferenças, mais a ordem cosmopolita, se concebível sequer, tenderá a ser frágil, simbólica e irrelevante institucionalmente.

Assim, as inquisições antropológico-filosóficas são tendencialmente favoráveis para o cosmopolitismo na medida em que enfatizam as semelhanças; o diálogo intercultural é útil na medida em que promova a assimilação ou a inclusividade; o comunitarismo é menos simpático para as aspirações cosmopolitas por dar demasiada importância às diferenças de subgrupos humanos e as narrativas históricas nacionalistas fundadas no excepionalismo de um dado povo são naturalmente mais prejudiciais e menos úteis que a concepção de uma história universal que encara a humanidade como um só grupo.

Podemos, portanto, afirmar que a forma como os intentos de conceptualização e promoção do cosmopolitismo reagem às diferenças entre seres humanos é crítica para um enraizamento cosmopolita bem sucedido junto destes.

Por esta razão, o desafio de cultivo do cosmopolitismo é, sobretudo, um desafio relacionado com as matérias de identidade que foram abordadas de vários ângulos ao longo desta dissertação.

Este cultivo seria mais eficiente se essas diferenças não fossem concebidas de todo, mas como pode um cosmopolitismo que as consinta destacar, não obstante, a pertença primordial dos seres humanos a uma só comunidade?

A fórmula comunitarista apresenta-nos pistas passíveis de nos direccionarem para uma resposta, embora a sua valorização da diversidade comunitária seja desfavorável.

O relativismo extra-comunitário que ora imobiliza ora remete para segundo plano a pertença a uma só comunidade humana pode ser substituído por um reconhecimento da contingência das diferenças entre indivíduos que, pelo contrário, promova a secundarização dessas diferenças e enfatize as semelhanças. Desta forma, o cosmopolitismo não requer o abatimento das diferenças, mas sim a sua desvalorização, pelo menos em certo grau.

Aqui deparamo-nos, contudo, com a ténue fronteira entre o conhecimento e as preferências, desejos e caprichos pessoais.

Parece sensato considerar que as premissas epistemológicas condicionam a mundividência e conduta de cada um, mas o conhecimento por si só não tem vontade própria, enquanto que os humanos sim.

A contingência das diferenças coloca em cima da mesa a hipótese dos indivíduos passarem a dar mais importância às semelhanças entre si, à essência que partilham, mas ao mesmo tempo nada os impede de reconhecerem essa contingência e ainda assim optarem por um orgulho identitário tribal. Com isto pretende-se apenas clarificar que o condicionamento do conhecimento aqui considerado não escapa à capacidade dos indivíduos ignorarem as deduções lógicas desse conhecimento.

Embora tenha aqui delineado implicações inferenciais, uma cada vez maior concretização do cosmopolitismo enquanto ideal será cada vez mais apoiada e conseguida quanto mais vontade os indivíduos demonstrarem relativamente a esse desfecho. Desta forma, aquilo que é apresentado como real é um instrumento que deve, em última análise, preocupar-se em estimular essa vontade.

Notas

Introdução

1. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Volumes I and II (Loeb Classical Library), R.D. Hicks (trans.), Cambridge: Harvard University Press, 1991.
2. Kleingeld, Pauline and Brown, Eric, "Cosmopolitanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>
3. Pogge, T. (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103(1), 48-75. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2381495>
4. Brock, G. (2011-05-23). Cosmopolitanism. In (Ed.), *The Oxford Handbook of World Philosophy*. : Oxford University Press,. Recuperado de <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195328998.001.0001/oxfordhb-9780195328998-e-50>.
5. Hobbes, T., & Gaskin, J. C. A. (1998). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
6. Locke, J., & Laslett, P. (1988). *Two treatises of government*. Cambridge [England]: Cambridge University Press.
7. Rousseau, J.-J. (1762). *Du contrat social, ou, Principes du droit politique*. Amsterdam: Chez Marc-Michel Rey.
8. Heyes, Cressida, "Identity Politics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/identity-politics/>.
9. Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* [TJ], Cambridge, MA: Harvard University Press. Revised edition.

Capítulo 1

1. Lyotard, Jean-François (1979) “*La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*”, Paris: Éditions de Minuit, 1979
2. Hobbes, T., & Gaskin, J. C. A. (1998). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
3. Kant, I., & Gregor, M. J. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals*. Cambridge, U.K: Cambridge University Press.

Capítulo 2

1. Brock, G. (2011-05-23). Cosmopolitanism. In (Ed.), *The Oxford Handbook of World Philosophy*. : Oxford University Press,. Recuperado de <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195328998.001.0001/oxfordhb-9780195328998-e-50>.
2. Anderson, B., (1965). *Imagined Communities*, London: Verso.
3. Cerutti, F. (Sage Journals). (2003) *A Political Identity of the Europeans?* Thesis Eleven. Volume 72, 1ª Edição, Pp. 26-45.
4. Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.
5. Robertson, Teresa and Atkins, Philip, "Essential vs. Accidental Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/essential-accidental/>
6. Kant, I. (1991). "*Idea For A Universal History With A Cosmopolitan Purpose*". In Reiss, H. S. Kant. *Cambridge Texts in the History of Political Thought* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 41–53.

Capítulo 3

1. Leeuwen, B. (2015). Communitarianism. In The International Encyclopedia of Political Communication, G. Mazzoleni (Ed.).
- Bell, D. (2016) "Communitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/>.
2. Rawls, J. (1999). A Theory of Justice [TJ], Cambridge, MA: Harvard University Press. Revised edition.
3. - Rawls, John (1999). *The Law Of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, London, England; Harvard University Press.
4. Etzioni, A. (2003). Communitarianism. Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World, Vol. 1, A-D, Karen Christensen and David Levinson, eds., Sage Publications, 2003, pp. 224-228. Recuperado de: <https://ssrn.com/abstract=2157152>
5. Brock, G. (2011-05-23). Cosmopolitanism. In (Ed.), The Oxford Handbook of World Philosophy. : Oxford University Press,. Recuperado de <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195328998.001.0001/oxfordhb-9780195328998-e-50>.
6. Waldron, J. (1992). "Minority Rights and the Cosmopolitan Alternative". *University of Michigan Journal of Law Reform* 25(3), 751-793.
7. Steger, M., & Wilson, E. (2012). Anti-Globalization or Alter-Globalization? Mapping the Political Ideology of the Global Justice Movement. *International Studies Quarterly*, 56(3), 439-454. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/23256797>
8. Tönnies, F. (1887). "*Gemeinschaft und Gesellschaft*," Leipzig: Fues's Verlag, 2nd ed. 1912, 8th edition, Leipzig: Buske, 1935 (reprint 2005, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
9. Em, por exemplo, Kant, I., & Gregor, M. J. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals*. Cambridge, U.K: Cambridge University Press.
10. Ver McClean, David (2014). "*Richard Rorty, Liberalism and Cosmopolitanism*", New York, United States; Routledge Studies in

American Philosophy) para uma análise detalhada do cosmopolitismo liberal de Richard Rorty.

11. Rorty, R. (1995). 'Philosophy and the Future', in H. Saatkamp (ed.), Nashville, TN: Vanderbilt University Press, pp. 203–4.
12. Kant, I. (1991). "*Idea For A Universal History With A Cosmopolitan Purpose*". In Reiss, H. S. Kant. Cambridge Texts in the History of Political Thought (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 41–53.
13. Ver, por exemplo, Waltz, K. N. (1979). *Theory of international politics*. Reading, Mass: Addison-Wesley Pub. Co.
14. Walzer, M. (1987). "*Interpretation and Social Criticism*", Cambridge: Harvard University Press
15. Taylor, C. (1999). 'Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights', in *The East Asian Challenge for Human Rights*, J. R. Bauer and D. Bell (eds.), New York: Cambridge University Press
16. Pogge, T. (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103(1), 48-75. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2381495>
17. Ver, por exemplo, Doyle, M. W., (1986). "Liberalism and World Politics." *American Political Science Review* 80.4: 1151–1169.
18. Kristof, N. (2018, 17 de Março). A Parable of Self-Destruction. *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2018/03/17/opinion/sunday/easter-island-climate-change.html>.

Capítulo 4

1. Kant, I. (1991). "*Idea For A Universal History With A Cosmopolitan Purpose*". In Reiss, H. S. Kant. Cambridge Texts in the History of Political Thought (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 41–53.
2. Anderson, B., (1965). *Imagined Communities*. London: Verso.

3. Habermas, J. (2007, 12 de Junho). Philosopher, poet and friend.
Signandsight.com. Recuperado de:
<http://www.signandsight.com/features/1386.html>.

Bibliografia/Referências Bibliográficas

- Anderson, B., (1965). *Imagined Communities*, London: Verso.
- Bell, D. (Edição Verão 2016). Communitarianism. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/>.
- Brock, G. (2011-05-23). Cosmopolitanism. In (Ed.), *The Oxford Handbook of World Philosophy*. Oxford University Press,. Recuperado de <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195328998.001.0001/oxfordhb-9780195328998-e-50>.
- Cerutti, F. (2003). A Political Identity of the Europeans? *Thesis Eleven*. Volume 72, 1ª Edição, Pp. 26-45. Sage Journals.
- Doyle, M. W., (1986). Liberalism and World Politics. *American Political Science Review* 80.4: 1151–1169.
- Etzioni, A. (2003). Communitarianism. *Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World, Vol. 1*, A-D, Karen Christensen and David Levinson, eds., Sage Publications, 2003, pp. 224-228. Recuperado de: <https://ssrn.com/abstract=2157152>
- Habermas, J. (2007, 12 de Junho). Philosopher, poet and friend. *Signandsight.com*. Recuperado de: <http://www.signandsight.com/features/1386.html>.
- Heyes, C. (Edição Outono 2018). Identity Politics. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/identity-politics/>.

- Held, D. & Maffettone, P. (2017). *Moral Cosmopolitanism and Democratic Values*. Global Policy.

- Hobbes, T., & Gaskin, J. C. A. (1998). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.

- Kant, I., & Gregor, M. J. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals*. Cambridge, U.K: Cambridge University Press.

- Kant, I. (1991). *Idea For A Universal History With A Cosmopolitan Purpose*. In Reiss, H. S. Kant. Cambridge Texts in the History of Political Thought (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

- Kleingeld, P. & Brown, E. (Edição Outono 2014). Cosmopolitanism. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>.

- Kristof, N. (2018, 17 de Março). A Parable of Self-Destruction. *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2018/03/17/opinion/sunday/easter-island-climate-change.html>.

- Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.

- Laertius, D. (1991). *Lives of Eminent Philosophers*, Volumes I and II (Loeb Classical Library), R.D. Hicks (trans.). Cambridge: Harvard University Press.

- Leeuwen, B. (2015). Communitarianism. In *The International Encyclopedia of Political Communication*, G. Mazzoleni (Ed.).

- Locke, J., & Laslett, P. (1988). *Two treatises of government*. Cambridge [England]: Cambridge University Press.

- Lyotard, J-F. (1979) *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris: Éditions de Minuit, 1979.

- McClean, D. (2014). *Richard Rorty, Liberalism and Cosmopolitanism*. New York, United States. Routledge Studies in American Philosophy.

- Pogge, T. (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103(1), 48-75. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2381495>.

- Rawls, J. (1999). *The Law Of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, London, England; Harvard University Press.

- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* [TJ], Cambridge, MA: Harvard University Press. Revised edition.

- Robertson, T. & Atkins, P. (Edição Primavera 2018). Essential vs. Accidental Properties. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/essential-accidental/>.

- Rorty, R. (1995). *Philosophy and the Future*, in H. Saatkamp (ed.), Nashville, TN: Vanderbilt University Press, pp. 203–4.

- Rousseau, J-J. (1762). *Du contrat social, ou, Principes du droit politique*. Amsterdam: Chez Marc-Michel Rey.

- Steger, M., & Wilson, E. (2012). Anti-Globalization or Alter-Globalization? Mapping the Political Ideology of the Global Justice Movement. *International Studies Quarterly*, 56(3), 439-454. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/23256797>.

- Taylor, C. (1999), Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, *in The East Asian Challenge for Human Rights*, J. R. Bauer and D. Bell (eds.), New York: Cambridge University Press.

- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues's Verlag, 2nd ed. 1912, 8th edition, Leipzig: Buske, 1935 (reprint 2005, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

- Waldron, J. (1992). Minority Rights and the Cosmopolitan Alternative. *University of Michigan Journal of Law Reform* 25(3), 751-793.

- Waltz, K. N. (1979). *Theory of international politics*. Reading, Mass: Addison-Wesley Pub. Co.

- Walzer, M., (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press.

- Walzer, M., (1983), *Spheres of Justice*, Oxford: Blackwell.